سلسلة الكوثر

أبو يعرب المرزوقي

نقد الميتافيزيقا
بين الغزالي و ابن رشد

الدار المتوسطية للنشر

نقد الميتافيزيقا

بين الغزالي وابن رشد

أبو يعرب المرزوقي

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
2007 م – 1428 هـ

الدار المتوسطية للنشر – تونس
عمارة سيلاك – ضفاف البحيرة 2045 تونس
الهاتف : 499 860 71 216 – الفاكس : 298 861 71 216
البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers – Tunis Tunisia
Immeuble Silac Les Berges du Lac 2045 - Tunis Tunisia
Tél. 216 71 860 499 - fax : 216 71 861 298
e-mail : medi.publishers@gnet.tn

نقد الميتافيزيقا بين الغزالي و ابن رشد

ISBN: 978-9973-889-39-3

الإهداء

إلى كل من أسهم في مجد العرب

إلى والديّ،

إلى ابنيَّ،

أبو يعرب المرزوقي

بسم الله الرحمن الرحيم

الكوثر

إذا جفّ الابداع الرمزي تصدّعت حصانة الأمّة فذوى وجودها وانحدرت إلى مهواة الانحطاط: كذلك وصف ابن خلدون في المقدمة غاية الحقبة التي كان شاهداً عليها. فمنابع الحضارة كلها مآل أدوائها إلى عوامل من طبيعة رمزية حتى ما كان منها متعيناً في ميراثها المادي إرثاً وتراثاً. لذلك فهو قد أوصى الأمة خيراً بمقومات الإستراتيجية الواجبة التي يعتبرها ضرورية للاستئناف حاصراً إيّاها في أبعاد الوجود التاريخي للأمم أبعاده التي تعنى بعلوم هذه المقومات:

مقومان يحددان مادة العمران وليس يمكن للأمة أن تقوم من دون حيويتهما الدائمة: إنهّما الإبداع الرمزي أو الثقافة والإبداع المادي أو الاقتصاد وهو يعتبرهما معين الأمل والشباب في أرواح الأمم.

ومقومان يحددان صورة العمران وليس يمكن للأمة أن ينتظم قيامها الحيوي الدائم إلا بهما: إنهما الإبداع السياسي أو مؤسسات السلطة الزمانية والإبداع التربوي أو مؤسسات السلطة الروحيّة.

ومقوم أصل يوحد بينها جميعاً. ذلك أنه إذا كان المقومان الأولان يمثلان حياة الأمة ومنبع الأمل والمقومان الثانيان يمثلان رعاية الأمة لمنابع حياتها ونظام العمل فإن المقومات جميعاً لا يستقيم فعلها المؤثر إلا إذا ظلت واعية بما يتعالى عليها فيجعلها دائمة العودة المدركة للذات بدارا لئلا يحصل ما يعطل معين الأمل وراعي العمل.

وليس ذلك بالأمر الميسور من دون نهضة فكرية تبقى الروية التي هي فعل الجماعة تواصياً بالحق في الاجتهاد وتواصياً بالصبر في الجهاد المادي والرمزي

الروية التي تمثل الضمانة الأمنية لقيام الأمة ودورها التاريخي. وهذا المقوم الأخير هو مبدأ الوحدة العميقة الواصل بين مقومي صورة العمران ومقومي مادته وصلا يجعل عروقها تضرب في أعماق الوجود وأفنانها تلامس أسماقه.

ذلك هو مبدأ الحصانة التي تثبت كيان الأمة. إنه أصل عقيدتها وفلسفتها الوجودية وعليه يتأسس وجودها المادي علة فاعلية ووجودها الرمزي علة غائية لرسالة كونية تتوجه بها إلى العالمين. وهذا المبدأ الأصل هو الكوثر أو المعين الذي لا ينضب ولا يجف أبداً: لذلك أطلقنا على السلسلة اسم **الكوثر** أعني منبع كل المقومات التي حددها ابن خلدون لكل عمران يعمر الكون ويرعاه تحقيقاً لمفهوم استعمار العالم والاستخلاف فيه.

هدف هذه السلسلة تشجيع كل الأعمال الفكرية التي لها صلة بهذه الابداعات جميعاً. فهي ستنشر كل ما يصدر منها بلسان عربي مبين أو تنقله إلى اللغات الأجنبية للتعريف بالإبداع العربي خلال تاريخ الحضارة العربية الاسلامية من البداية إلى الغاية. وهي ستحاول انتخاب ما ينمي هذه الابداعات من تجارب الحضارات الأخرى لتنقلها إلى العربية أو لتعرضها وتعرف بها القارئ العربي.

مدير الدار
عماد العزالي

مدير السلسلة
أبو يعرب المرزوقي

لمحة عن الكتاب

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب «**مفهوم السببية عند الغزالي**» لم ندخل عليها الا بعض الاصلاحات اللغوية الطفيفة التي حافظت على أسلوب الطبعة الأولى رغم الطابع المتعثر لترجمة العمل العربية لأنه كتب في الأصل بالفرنسية. وقد أطلقنا عليه اسم «**نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**» سعيا إلى شرح القصد من علاج مسألة السببية عند الغزالي شرحا رأيناه أولى بأنه يصبح عنوان الكتاب لئلا يقتصر اسمه على تعيين موضوع البحث.

ولا بدّ من توضيح العلاقة بين العنوانين القديم والجديد وعلة اختيارهما. فالعنوان «**مفهوم السببية عند الغزالي**» عنوان أكاديمي اقتضاه اعداده لنيل الأستاذية في الفلسفة من جامعة السوربون. فكان من الضروري عندئذ أن يقتصر العنوان على تسمية البحث بموضوعه المباشر وليس بالقصد البعيد الذي يتجاوز مجرد الوقوف عند تعريف الغزالي لمفهوم السببية. فهو كان يهدف إلى فهم العلل التي أدت إلى الانقلاب الذي حققه الغزالي في نظرية السببية: **نقض الميتافيزيقا الأرسطية في صورتها التي آلت إليها في المدرسة العربية الإسلامية**.

وما كان الانقلاب ليحصل من دون هذا النقض. فالميتافيزيقا التي تعلمها الغزالي من الترجمات العربية ومن شروح الفلاسفة المسلمين المتقدمين عليه وخاصة الفيلسوفين اللذين أشار إليهما بالاسم في مقدمات تهافت الفلاسفة الأربع أصبحت مدرسية معيقة للفكر الفلسفي والديني على حدّ سواء. لذلك فقد أشار الغزالي في هذه المقدمات إلى مشروع كامل هو بالذات ما أردنا بيانه بهذا العنوان البديل الذي اخترناه لتحديد القصد: **نقد الفلسفة حصرا في جزئها الميتافيزيقي بعد التمييز بين العلم والميتافيزيقا في واحدة من المقدمات الأربع**.

لكننا اخترنا منهجية في البحث لم تقتصر على الدخول إلى المسألة من منظور الغزالي كما وصفه هو في أعماله الثلاثة التي حقق فيها مشروعه النقدي (**تهافت**

الفلاسفة غاية ومقاصد الفلاسفة تمهيداً ومعيار النظر أداة) بل دخلنا اليها من المنظور المقابل كذلك فانطلقنا من نقد ابن رشد في أعماله الثلاثة (**تهافت التهافت غاية وفصل المقال مدخلا ومناهج الأدلة أداة)** لنقد الغزلي.

لذلك باتت الاشارة الى العلمين في العنوان الجديد أمراً واجباً. فأضفنا الى العنوان «**نقد الميتافيزيقا**» شبه العنوان «**بين الغزالي وابن رشد**». وهذا العنوان بعنصريه هو العنوان الأسلم بعد أن تجاوز العمل وظيفته الأكاديمية الى وظيفة أعم هي اطلاع القراء عامة على المنعرج الأساسي الذي نقل الفلسفة من عصرها اليوناني الى عصرها العربي الاسلامي تأسيسا لعصريها الموالين الحديث وما بعده: «**نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**».

فهرس الكتاب

التصدير

هل نقد الغزالي للميتافيزيا يجعله صاحب ثورة ابستمولوجية؟

حوار بين الاستاذ صالح القرمادي والمؤلف

ص . ق .

يبدو لي أن الاستدلال الذي استعملته في عملك هذا الجدي والثابت الاطلاع، جاء مناقضا لما تواضع عليه غالب دراسي ابن رشد والغزالي. فابن رشد لم يعد عندك زعيم العقلانية والعلم بل أصبح زعيمهما إمام التصوف وحجة الاسلام. فهل تعتقد أنك أول من سلك هذه الطريق الجديدة؟

أ . ي . م .

ليس الحوار بين الغزالي وابن رشد موضوعا لهذه الدراسة؛ بل هو الأداة التي أحلل بها مشكلا أعمق بكثير، وأعني مشكل وضع العقل في ثقافتنا. فهذا البحث اذن لا يندرج في الدراسات الغزالية – الرشيدية بل ينتمي إلى اهتمام أكثر طموحا: البحث عن دعائم عقلانية نظامية للحضارة العربية في عهدها الإسلامي.

لا أخالفك الراي في كون ابن رشد زعيم العقلانية؛ أما أن يكون زعيم العلم، فذلك هو مصدر الاشكال. ذلك أن هذه العقلانية المابعدية هي العائق الإبستمولوجي الأكبر في فكر الفلاسفة. وفعلاً، فان عقلانيتهم لم تكن عقلانية الاجرائية العلمية – وهو مفهوم يعبر عنه بصدق حسب رأيي مفهوم الاجتهاد – بل كانت عقلانية واقعية وساذجة يترجم عنها بأبلغ لسان المماثلة بين النظر الحسي والنظر العقلي وهي مماثلة موروثة عن الأرسطة والأفلاطونية المحدثة.

ان الطريق الجديدة اذن – ان سلمنا بوجود الجدة – لا تتعلق بالدراسات الرشيدية. انما هي قراءة جديدة لوضع العقل في الثقافة العربية من خلال "مغامرات" الفلسفة اليونانية في هذه الثقافة. فالصورة التي رسخت في الأذهان كانت تهدف إلى حصر الثقافة العربية في مكونين متوازيين حيث يمثل الفلسفة والعقل فريق الفلاسفة بينما يمثل الباقون الدين والسمع. لكن الفريقين كانا، قبل الأشعري وخاصة قبل الغزالي، مدرستين نصيتين: نصوص فلسفية بالنسبة إلى فريق الفلاسفة ونصوص دينية بالنسبة إلى الآخرين. لقد كان العقل، بوصفه فحصا ناقدا مطلقا يتجاوز سلطة النصوص ليدرك تشعب الواقع وتقلباته، منعدما عند كلا الحزبين. والأشعري ثم الغزالي من بعده هما اللذان طرقا بطريقة فلسفية مشكل وضع العقل؛ فانجر عن ذلك وعي العقل العربي بنفسه وإدراكه لإمكاناته الذاتية.

لا يمكن أن أجزم بجدة هذه القراءة. لكن وجوب انطلاق التنظيم النسقي لعناصر ثقافتنا من هذا الاشكال، هو الاهتمام الأول الذي دفع إلى هذه الدراسة. لا أدري هل أنا الأول الذي طرح المشكل في هذه الصياغة. لكنني اعتقد أن هذه الطريق لم تكن السائدة عندما شرعت في هذا البحث. (السنة الجامعية 71–1972). ولا أنكر كذلك أن الإشارة إلى كون المتكلمين والفقهاء وخاصة الأصوليين منهم يمثلون الفكر العربي الخالص، كانت شائعة. أما مدى تاثيرها في هذه الدراسة وحدوده فهو ما أترك لغيري حرية تعييره.

ص. ق.

ليس ثمة في نظري ما يمنع فكرا مابعديا وتجريبيا، حتى وإن كان وجوديا ثباتيا – كما كان ابن رشد حسب هذه الدراسة – من أن يتمخض عن النهج التجريبي. فالعلم العربي – واليوناني من باب أولى – لم ينتظر قدوم الغزالي لكي يترعرع وينمو. ثم إن هذا العلم لم يبلغ ذروته العليا من بعد الإمام أبي حامد.

أ. ي. م.

نجد هذا السؤال ضمن السؤال السابق: لكنه يقترح حجتين، إحداهما نظرية والأخرى تاريخية، لتبرير النظرية التقليدية حول مساهمة من يسمون بالفلاسفة في الثقافة العربية.

هل كان بوسع فكر الفلاسفة أن يتمخض عن النهج التجريبي؟ ان الجواب السلبي يمثل إحدى دعائم دراستي. ويرجع هذا الجواب السلبي، في الجملة، إلى التمييز بين التجريبية العقلانية الأرسطية والعقلانية الجدلية التي يمتاز بها العلم الحديث. فالحدس العقلي (النوس) يمكن المفكر، بواسطة استكشاف تجريبي وجدلي، من تعيين الرسوم التي تحدد موضوع البحث وتحدد بعض خصائصه. ثم بعد ذلك يتمكن العالم، بفضل بعض المصادرات والفرضيات، من استمداد جميع المعلومات بقوة المنطق. ان نموذج العلمية هو إذن منهج المبادئ الرياضية الذي كان يمثل، قبل اقليدس بكثير، رمز نجاح هذه الطريقة.

لكن هذا المنهج لا يمكن ألا أن يستند الى المصادرتين التاليتين: عقلانية الواقع وقوة العقل المنطقي المطلقتين.

ورغم ضرورة هاتين المصادرتين لتدعيم خطوات الفكر الانساني الأولى، فانهما لا يمكن أن تؤديا الا إلى قول سطحي يتعذر عليه زعم العلمية الغازية التي يكون فيها الفكر مخترعا للعقلانية لا مقتصرا على افتراض وجودها.

فينتج، من ثم، أن اعتبار الوجود إرادة لا معقولة – مهما بدا في ذلك من المفارقات – هو الذي يمثل أساس غزو الواقع التجريبي، وهو غزو تاريخي بحكم طبيعته.

أما الحجة الثانية، وهي تاريخية، فان جوابها بين بنفسه. لا غرو فان العلم العربي لم ينتظر الغزالي لينشا وربما ليترعرع. إني لم أزعم أن العلم العربي بدأ مع الغزالي، بل إن الغزالي مصدر نظرة جديدة للمعرفة – وللوجود – نجد فيها، حسب رأيي أساس العلم التجريبي. وقد يكون مفيدا أن نعيد قراءة تاريخ الفكر العربي بمعزل عن التصور الذي يضع العصر الذهبي دائما في الماضي وراء ما نسميه بعصر الانحطاط في الفكر العربي. ذلك أن هذه الفترة هي التي تمخضعت عن أحسن روائعنا العلمية والفنية. والدراسات العلمية التاريخية ستبين أن الأمة العربية بكل أبعادها لم تترسخ فعلا إلا في تلك الحقبة. لكن هذا فتح بابا ليس هذا مجال معالجته.

ص. ق.

اليس اكتفاؤك بمجرد التلميح الخاطف إلى نقد ابن رشد المنهجي محاولة للتهرب؟ إن هذا الوجه من دراستك يبدو لي غريبا في عمل يستهدف البحث الإستمولوجي.

أ. ي. م.

لقد بدا لي أن النقد المنهجي الذي يوجهه ابن رشد للغزالي غير مفيد بالنسبة لغايات بحثي وذلك من وجهين. فأنا لم احتفظ أولا الا بالنتائج السلبية، أي بما يعيب كل منهما على مقدمات فلسفة الآخر ونتائجها. ثم ان هذا النقد ثانيا يؤول الى لوم الغزالي عن عدم انحباسه في نظام الفلاسفة أي عن ذلك المبدأ الذي لا يمكن للغزالي أن يقبله دون التخلي جملة عن نقده. وإذن فإني لم أهدف الى حرمان أبي الوليد من أية مزية.

لكن علم المنهج، رغم اقترابه من الابستمولوجيا يبقى متميزا عنها. فهو منطق تطبيقي بينما هي قريبة من نظرية المعرفة وعلم نفسها. لا عجب إذن أن أصرف النظر عن الوجه المنهجي من نقد ابن رشد.

لما اشرت إليه؟ كان ذلك لابراز مسلمتي ابن رشد في قراءته للغزالي: حصر فكره في مجرد علم الكلام واعتباره مغالطيا خالصا.

ص. ق.

يبدو لي أنك في عملك هذا قد شددت على ابن رشد قدحا وتنديدا. فأنا اذكر – وقد سبق لي أن باشرت أحيانا دراسة فكره (انظر العددين الأول والثاني من الجديد لسنة 1961) – أن ابن رشد لا ينفي عن الله الإرادة. اليس هو القائل: "والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن الباري سبحانه ولا يثبتون له الارادة البشرية . . . وانما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال عنه هي صادرة عن العلم. وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل." هذا مع الملاحظة أن ابن رشد لم يتخلص من شيء من اللا ادرية في تحديده لمفهوم هذا العلم فاقترب بذلك، فيما أعتقد، من موقف الغزالي.

أ. ي. م.

هل يجب اعتبار انحيازي للغزالي موجها ضد ابن رشد في المقام الأول وضد الفكر اليوناني في المقام الثاني؟

فأولا أنا لا أتهم الفكر اليوناني بوصفه اندفاعا أصيلا، بل إني أتهم من كان يمثله: أي الفلاسفة وخاصة التاليفات التلفيقية التي اشتهرت بها المجموعات الفلسفية وكانت ذروتها الصفوية! (رسائل إخوان الصفا) ثم إني ثانيا لم أحمل نظريات ابن رشد ما لا تحتمله عنوة: فلقد اقتصرت على دراسة المدى الإيجابي الذي يبرزه الجانب السلبي من قراءته للغزالي. فابن رشد هو الذي يؤكد أن نفي ضرورة الرابطة السببية يؤدي إلى نفي نظرية الطبائع الفلسفية، والعلم بمعناه الأرسطي ومبدأ عدم التناقض في مداه الوجودي، أي في عبارة واحدة، إلى نفي كل أركان الفكر الميتافيزيفي اليوناني.

اما ما يقوله ابن رشد في الإرادة الإلهية فهو يؤيد ما ذهبت اليه في تحليلي. ذلك أن قوله: "وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الافعال عنه هي صادرة عن العلم. وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل". ليس إلا اعترافا بأن العقل الإلهي يتمتع بأسبقية وجودية عن الإرادة. فهو يحدها بالخاصيتين التاليتين: العلم والحكمة أو، بعبارة أدل، العقلانية الغائية. بل أكثر من ذلك، العقل والخير!

لكن هذه الأولوية هي نفس ما ينفيه الغزالي الذي يجعل من الوجود (بما فيه وجود الله) إرادة أو حرية مطلقة. فينتج من ثم أن المعرفة الانسانية ليست التقاء بين العقلين الإلهي والإنساني حيث يكون كل شيء شفافا بل هي التقاء بين إرادتين يفصل بينهما ما بين اللامتناهي والمتناهي. إن هذا النص لا يزيد التأويل الذي يبرر هذا العمل حول معركة السببية ووضع الفلسفة اليونانية (في شكلها المابعدي والتلفيقي) في الثقافة العربية خلال عصرها الإسلامي، إنه لا يزيده إلا تدعيما وتوكيدا.

ص. ق.

لقد فصلت فصلا مطلقا بين نظريات ابن رشد ونظريات الغزالي. وجاء فصلك ذاك دائما لفائدة حجة الإسلام، بينما نرى الرشيديين يتخذون عادة الطريق المعاكسة. إن المجال الذي يحتاج إلى التعميق في المستقبل هو، حسب رأيي، تلك النقاط التي يبرز فيها "اضطراب" هذين العملاقين، إذ يقدمان فجاة على القيام بتنازلات متبادلة تقرب أحدهما من الآخر.

أ . ي . م .

لم يكن هدف دراستي ، كما أسلفت ، مقارنة فكر هذين الفيلسوفين بل أردت مقارنة شروط إمكانه؛ وهي الشروط التي جمعتها تحت عنوان وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني بالنسبة لأبي الوليد والعربي بالنسبة لأبي حامد. لكن الامتياز الذي يبدو أني قد اسندته إلى الغزالي ينتج من قراءة ابن رشد نفسه الذي اعترف له من خلال نتائج نفيه للسببية بابوة تهديم ما بعد طبيعة الفلاسفة.

ان نقاط التقاء هذين الفيلسوفين تبدو لي فعلا جديرة بأن تكون موضوعا لدراسة عميقة. لكني أرى أنه يجب تجنب التوفيق الذي يمنع كل تقدم فكري بما يحدثه من توافق بين الجميع. لكن الفروق، حسب رايي، هي التي تولد التقدم وحركية الثقافة؛ ولقد بدت لي أكفل بتحقيق مشروع دراستي: إدراك المبادئ التي تخول الرؤية المنظمة لوضع العقل الوجودي والمعرفي في ثقافتنا العربية خلال عصرها الإسلامي.

ص . ق .

لقد نفيت أن تكون قد استعملت منهج المقارنة. لكن، فضلا عن كونك قد اعتمدت على قراءتين تستندان إلى المقارنة، فإنك تعظم فهم الغزالي للفكر اليوناني وتحط من فهم ابن رشد للفكر العربي.

أ . ي . م .

هل تمثل القراءتان اللتان استعملتهما كاجراء اشكال منهجا مقارنيا؟ ان القصد الذي دفعني إلى هذه الطريقة هو بالتحديد بيان فشل منهج المقارنة. فقراءة الغزالي لتصور الفلاسفة السببي، رغم كونها منجرة عن نتائجه بالنسبة للاسلام، ترتكز على دحض الأدلة الفلسفية التي يستند اليها هذا التصور. فهي إذن قراءة فلسفية لم ينجح ابن رشد في تقويض أساسها. ذلك أن ابن رشد، في قراءته للغزالي، قد حاول دحض تصوره من خلال نتائجه الفلسفية. لكن هذه النتائج (نفي الطبائع، والعلم بمعناه اللأرسطي ومبدا عدم التناقض بمعناه الوجودي) التي يعترف بها ابن رشد للغزالي هي ما اعتبرناه مزية الغزالي الأولى. أما ميزته الثانية فتكمن في تصوره الجديد

لمعرفة الواقع بوصفها عادة أو معرفة تجريبية خالصة (موضوع النقطة الرابعة من نقد ابن رشد الفصل الثاني من الباب الأول).

هكذا اذن لقد بين الغزالي قصور الأسس الفلسفية للسببية وابن رشد دون أن يدحض هذا النقد من حيث أساسه، حاول استخراج نتائجه بالنسبة للفلسفة. لكن هذه النتائج هي ذاتها مقدمات تصور الغزالي للمعرفة والوجود، وهو ما لم يفهمه، لسوء الحظ، ابن رشد.

هل حططت مع ذلك من فكر أحدهما وعظمت فكر الآخر؟ لا أعتقد ذلك. كل ما في الأمر أني اعتبرت قراءة ابن رشد شهادة لثورة الغزالي، وهو، حسب رايي، اعتراف صريح بنباهة ابن رشد الفلسفية وبراعته المنطقية اللتين بزفيهما جميع فلاسفة الإسلام.

لم انسب إلى الغزالي الا ما اعترف له به خصمه. ولقد حاولت، في عملي هذا، إدراك ما لم ينكره عليه ابن رشد. ان تاويل نتائج نقد الغزالي كما استخرجها أبو الوليد، ليس عملا تحكميا. فلا يمكن إذن اعتبار ذلك مبالغة في تقدير فضل الغزالي على الثقافة العربية.

ص. ق.

والنزعات المدحية! أصحيح أنك لم تنتزعها في هذه الدراسة بتاتا؟

أ. ي. م.

لقد دأبت النزعة المدحية على تقويض الثقافة العربية بطريقتين. فهي تجتهد في إثبات أن ثقافتنا كانت إما "تلميذة نجيبة" لليونان أو "مدرسة ماهرة" للأوروبيين. لكن عملي هو، في هذا المعنى، بعيد عن هذه السبل المعتادة. ومع ذلك فانه يمكن اعتبار ما سميته ثورة الغزالي الإبستمولوجية محاولة تهدف إلى بيان فساد التحليلات التي تجعل العلم المعاصر صادرا عن التقاء يوناني أوروبي في عصر النهضة. لا أنكر أن هذه الرؤية كانت من الدوافع العينية التي حفزتني إلى القيام بهذا العمل. غير أن هدفي لم يكن ابراز مزايا ثقافتنا بقدر ما كان التلويح إلى نقائصها: إني أريد أن أفسر بعض خصائصها الرئيسية وخاصة الخاصية اللاصورية لمؤسساتها وهي خاصية اعتبرها من أكبر أدوائها المزمنة.

يندرج بحثي إذن في جنس الكشوف الطبية أكثر من انتمائه الى التعويذات السحرية التي تميل إلى التخفيف من فشل الحاضر بنجاحات الماضي أو بآمال المستقبل بل لقد ذهبت إلى حد بيان أن الصراع بين الثقافة العربية وفتات الثقافة اليونانية ختم بانتصار الثانية وهزيمة الأولى!

لكن يتحتم، مع ذلك، ألا يستحيل هذا الارتياب في النزعة المدحية والدفاعية، بفعل انقلاب يفوقه في الطابع المرضي، إلى الحط الدائم من الذات. فاذا كان لثقافتنا فضل هل الاعتراف به يعتبر جريمة؟ ان النزاهة العقلية التي ترفض الموقف الأول عليها، لنفس الأسباب، أن تدفع بهذا الموقف الثاني إلى الأمام.

المهم عندي أن أبين أن انطلاق المعرفة الانسانية الجديد، نتج عن ثورة كان موضوعها طبيعة الوجود ووضع المعرفة. والغزالي يعتبر المعرفة اجتماعية وتاريخية والوجود إرادة متجاوزة وغير خاضعة للانسان. من ثم أصبح للمدركات الرئيسية التي تعتمد عليها العصور الحديثة أساس متين: **مُدرك الذاتية ومُدرك التاريخية ومُدرك الثقافة الإنسانية بوصفها اجتهادا كليا**. وبذلك مرت الانسانية من الوجودي إلى الاجتماعي. ومن أنموذج المعرفة الميتافيزيقي إلى انموذجها الفقهي. ومنذئذ صارت الحقيقة الانسانية تشريعا انسانيا. وما الحقيقة المطلقة الا وهم. ان ما اضافه الغزالي للانسانية هو اعتبار العلم مؤسسة اجتماعية وترجمة عن إرادة الانسان تريد أن تخضع الأرادة الالهية إلى قواعد وأحكام تنظمها!

هل تعتبر هذه الرؤية ذات نزعة مدحية؟ أعتقد، مهما حاولت الحد من هذا الاتهام فإن النتائج التي أنسبها إلى الغزالي وخاصة ما فيها من ثورية، سيؤدي حتما إلى وسم هذا العمل بالمدحية. ليكن! لكن عندئذ علينا أن ندحض ابن رشد الذي يعترف، هو قبل أي آخر، بما نسبنا الى الغزالي من فضل. ولنرفض صحة نسبة النصوص التي استعملت في هذا البحث لتدعيم تأويلنا هذا لعمل الغزالي الفكري.

ص. ق.

لقد أكدت، على حق، أنه يجب تجنب منهج من يدرسون الفكر العربي دائما بـ "النسبة الى" شيء آخر. لكن هذا الموقف الذي يمكن أن نصفه بالبنيوي، رغم ماله من مزايا، لا يمنعنا من التساؤل عن مدى صحة القيام بدراسة ثقافة ما دون اعتبار العوامل الخارجية.

أ . ي . م .

يطرح سؤالك هذا، على عكس الأسئلة الأخرى، مشكلا منهجيا عاما لا يقتصر على هذا العمل . لذلك سيكون لجوابي مستويان .

فبالنسبة إلى عملي هذا، ليس رفضي لـ "النسبة إلى" رفضا مطلقا؛ بل هو رد فعل وجيه لموقف جائر لا يستمد ما لعناصر ثقافتنا من معنى إلا من المعنى الذي لها عند اليونان أو عند الأوروبيين . فـ "النسبة إلى" التي نجدها عند علماء الانسان وعلماء السلالات الأوروبيين، عندما يدرسون ثقافتهم، اذا ما قورنت بما عندنا، تستند إلى موقف سليم: فهي تحد من التقوقع الأوروبي وتصير القيم الانسانية كلية . أما "النسبة إلى" التي نجدها عدنا فانها تبدو لي مرضية: اذ هي تصير "مركزية الآخر" مطلقة فتخرجنا من دائرة اعطاء المعنى بأسم اسبقية علمية وتاريخية خادعة .

غير أن هذا الشكل الذي تطرحه أعم بكثير من هذا المستوى الأول . فاذا كان من البديهي أن تقتضي الدراسة النسقية لأي موضوع كان، ضرورة تجريده من العناصر الداخلية التي لا تفيد نظرة التحليل، وضرورة فصله عن العناصر الخارجية، فهل يتحتم، لذلك، تحويل هذه المصادر المنهجية، مهما كانت اجرائية، الى مصادرة ميتافيزيقية ميجارية تنفي كل علاقة حركية بين الأشاء باسم بنيوية مطلقة النزعة؟ ان هذه المسالة تبدو لي عويصة . لذلك فاني لا أقدم على مغامرة التوغل فيها، خاصة وأنا أدرك أن حلها (ايجابيا كان أم سلبيا) يناقض جميع نتائج هذا البحث الذي تفضلت فقراته وعلقت عليه بأسئلتك العميقة . ذلك أن الموقف الميجاري وكذلك الموقف البنيوي (الذين يدوان لي متحدين في مسلماتهما الوجودية)، يقصران الوجود على الوجه المنطقي وخطط العلم الاستكشافية . لكن الغزالي يعارض هذا التوحيد بين الوجود والمعرفة . ذلك أن المعرفة الانسانية صراع ارادتين، ارادة الله وارادة الانسان . والتاريخية تتخللها من كل الجوانب؛ فلا يمكن اذن أن تنحصر في الشكلية المنطقية!

المقدمة

ويهدف هذا البحث الى تحديد مفهوم السببية عند الغزالي من خلال أعماله كلها، ومن خلال النقد الذي يوجهه له ابن رشد. وعنوانه الأصلي هو: **"مفهوم السببية عند الغزالي ونقد ابن رشد له"**.

قد يوحي هذا العنوان بثنائية الموضوع: تصور السببية عند الغزالي من جهة، ونقد ابن رشد له من جهة ثانية. ذلك، بداءة، ما يذهب اليه الذهن اذ انه كان يمكن الاكتفاء بمنتوج الغزالي الفكري لتحديد تصوره للسببية، دون أي مرجع آخر. هل من الضروري الرجوع إلى ابن رشد لادراك مفهوم السببية عند الغزالي؟ لم هذا العنوان؟ إنه المدخل الأكثر نجاعة لفهم الميتافيزقا في الفلسفة العربية من خلال الخصومة التي دارت بين الكلام والفلسفة الممثلة **بتهافت الفلاسفة وتهافت التهافت**، ولذلك اخترنا لهذه الطبعة الثانية عنوان: **"نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد"**.

خلافا لبادئ الراي الذي يذهب إلى ثنائية الموضوع، فان العنوان يوحي بمنهج خاص. ذلك أن الصراع الذي حصل بين هذين المفكرين[أ] ينير، بتناقدهما المفيد وغير المفيد، بتفاهمهما وعدمه، وضع العقل الوجودي والمعرفي[ب] الذي ينتمي إليه كل منهما والذي به وفيه يصبح تصورهما معقولا وضروريا.

إن هذين الوضعين المختلفين للعقل اللذين يبرزهما تصادم الغزالي مع الفلاسفة ويبرزهما، خاصة، تهجمات ابن رشد على الغزالي، هما الأمر الذي يحدد السببية عند كل منهما، وهما أيضا الأمر الذي تسمح لنا دراسة السببية عند الغزالي بإدراكه في مساره الفعلي.

فنحن نرى اذن أن هذا الصراع علامة يبرز وراءها نظامان يمكننا فهمهما من تفسير ذلك الصراع. لذلك سنستعمله لغايات منهجية. فللتوكيد على هذا الصراع في العنوان يصبح العنوان إشارة للقيمة التي نوليها لهذين القطبين في عملنا:

أ) من البين بنفسه أن الغزالي وابن رشد لم يتعاصرا، لكن الصراع بينهما حصل. فالغزالي نقد الفلاسفة. وابن رشد – وهو ممثلهم – نقد الغزالي. لذلك قلنا ما قلناه تجورا.

ب) وضع: statut، وجودي: Ontologique، معرفي: Cognitif.

1) ان مسالة السببية تمثل أفضل الطرق لبيان وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي الذي يختلف عنه عند الفلاسفة، أي عن الوضع اليوناني. وهو ما سنحاول اجلاء خصائصه الرئيسية.

2) ان وضع العقل الوجودي والمعرفي المخالف للوضع اليوناني هو الذي يفسر إمكانية تصور الغزالي للسببية. وهو ما سنحاول بيانه في هذه الدراسة.

وهكذا فإن الصراع بين ابن رشد والغزالي يتجاوز هذين الفيلسوفين، اذ هو الأمر الذي يعطي هذين الوضعين المختلفين خصائصهما ويعين طبيعة التصور والنقد المتبادل التي عرفا بها. لا جرم فهما ينتميان إلى نفس الثقافة: الثقافة العربية في عهدها الإسلامي. لكن يبدو أن كلا منهما ينطلق من وضع عقلي مختلف لا يمكن بدونه فهم تصوره ونقده الذي يوجهه للطرف المقابل، أو، أخيرا، اتفاقهما وعدمه. ان وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي ينتمي إليه ابن رشد، أو الوضع الذي يفهمنا نقده، بجعله إياه ممكنا ومعقولا، ليس الوضع الذي ينتمي إليه الغزالي.

فنقد ابن رشد كله يرتكز على نظام عقلي مبدؤه العقل ومثاله الفكر "المنطقي - الجدلي" اليوناني. لذلك فهو يعتبر: "... القول بانكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس ..."(1). واذن فالغزالي لا يمكن أن يُفْهَم انطلاقا من وضع العقل الوجودي والمعرفي هذا. وفي ذلك تعيين أول هام لفكره. هو فكر ينتمي إلى وضع وجودي ومعرفي للعقل علينا تحديده، لكي نوضح تصوره للسببية.

ولنقلها بصريح العبارة حتى نبرر رجوعنا إلى ابن رشد، الذي يبدو نافلا، ان هذا الأخير يبرز لنا بالنقد الذي يوجهه لتصور الغزالي ولنقده الفلاسفة، هذا الفرقَ الذي لم يكن ابن رشد واعيا به، أو، على الأصح، الذي كان يريد أن يتفاداه برفضه نظرية نسبية العقل، وباعتباره العقل اليوناني مطلقا. ألم يقل في **تهافت التهافت**، محاولا إرجاع تصور الغزالي إلى أصوله غير اليونانية، أن ابن حزم، قد اخطأ وأن: "العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ابن حزم."(2) (أ).

---

(1) ابن رشد مناهج الأدلة ط 2. المكتبة الأنجلو مصرية د. م. قاسم ص 232.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ط، الاب بويج المكتبة العربية المدرسية المجموعة العربية ج 3 ص 542.

أ) يشير ابن رشد الى قول ابن حزم في "الاحكام في اصول الاحكام: "قال علي: والعقل لا يوجب على الباري حكما. بل الباري تعالى خالق العقل بعد ان لم يكن ومرتب له. وفيه ما قد رتب مما لو شاء ان يخترعه ويرتبه على خلاف ذلك لفعل. وانما العقل مفهم عن الله تعالى مراده ومميز للاشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه" ص 69.

وهكذا فان مسألة أنواع وضع العقل الوجودي والمعرفي المختلفة ستسمح لنا، في الفصول اللاحقة، بادراك تصور الغزالي للسببية، جيد الادراك: فهذا الوضع المخالف للوضع اليوناني يمثل النظام العقلي الخاص الذي جعل تصورا مثل تصور الغزالي أمرا ممكنا.

من المستحسن أن نلاحظ هنا، ومنذ الآن، بأن مفهوم "**وضع العقل الوجودي والمعرفي**" مشروع في نظرتنا. وهو لا يفقد هذه المشروعية الا عند من يعتقد بوجود عقل مطلق واحد. وهو ما يراه جميع الفلاسفة، وخاصة ابن رشد. لكن تصور العقل المطلق والواحد هذا، والذي كان الفلاسفة (فلاسفة الاسلام وفلاسفة اليونان أيضا) يعتقدون أنه بين بنفسه، لا مكان له في هذا الوضع الآخر.

وحتى لا نخرج من نطاق البحث نقتصر على هذا النص، نورده من حوار دار بين منطقي (يمثل فكر الفلاسفة) ونحوي عربي وموضوعه المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني. فهذا أبو سعيد السيرافي يلاحظ "... سمعتكم تقولون "في" لا يعلم النحويون مواقعها وانما يقولون هي للوعاء (كما يقولون الباء للالصاق) وان "في" تقال على وجوه: يقال الشيء في الوعاء والوعاء في المكان والسائس في السياسة والسياسة في "السائس" ثم يردف قائلا: "ألا ترى هذا المنطق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب ..؟"[1].

ان أبا سعيد لا يتحدث عن نسبية العقل فقط بوصفه اياه يونانيا، عربيا الخ ... بل يقضي بأنّ تصور "في"، في الأمثلة التي يرويها عن الفلاسفة، غير قابل للفهم بالنسبة الى العقل العربي. فالأمر يتعلق، هنا، بمنطق الحلول: المحمول، من حيث هو حال بالحامل كبعض من طبيعته لا ينفصل عنها. ومسألة الطبيعة هذه، هي أيضا، رئيسية في بحثنا كما سنرى ذلك، اذ ان نفي ضرورة الرابطة السببية هو نفي "الطبائع" كما أدرك ذلك ابن رشد، جيد الادراك.

ها نحن اذن، نجد نوعا آخر من أوضاع العقل الوجودية والمعرفية، يفسر لنا تصور الغزالي، اذ يجعله ممكنا. ان هذا التصور، بعبارته وبنظام أرضيته، بنظرية المعرفة وتصور العقل اللذين ينبع منهما، يفتح لنا منفذا يوصلنا الى هذا الوضع الوجودي والمعرفي الآخر للعقل، اذ هو البنية[أ] الخاصة التي تجعله، وجميع خصائصه، ممكنا.

---

(1) ابو حيان التوحيدي، المقابسات طبعة حسن السندولي مصر 1929 ص 76–77.

أ) البنية: Structure.

ان "الآخر" تشير، هنا، الى كون الوضع الوجودي والمعرفي العربي لم يتم بعد تحديده. أما وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني، فانه يبدو غير ذي اشكال. فالكل يسلم بوجوده وبنظامه وبوضعه. بل قد يذهب بعضهم الى اعتباره العقل في ذاته.

اذن، لكي يفهم تصور الغزالي، يجب أن يقرأ حسب احداثيات أخرى(أ) احداثيات يتضمنها هذا التصور في ذاته، من حيث هي شروط امكانه ومن حيث هي مبدؤه. ان سؤالنا كان في البدء، الآتي: هل يمكن أن يفهم الغزالي انطلاقا من شروط الكلام(ب) الفلسفي اليوناني؟ وجواب ابن رشد السلبي مفيد. ولكن ما من أجله كان هذا الجواب مفيدا، يمثل مبدأ اختيارنا للعنوان. فابن رشد، لأنه يرى العقل واحدا (عقل أرسطو) يعتبر تصور الغزالي غير معقول اطلاقا. بينما ليس هو كذلك، الا بالنسبة الى وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني. أما في وضع آخر، علينا أن نكتشفه في ثنايا نظريات الغزالي، فان هذا التصور يصبح معقولا بصفة كاملة.

لكن اذا لم يُنظر والى المسالة الا من هذه الزاوية، يصبح موضوع هذا العمل الرئسي ثانويا. فان مسألة السببية، عند الغزالي، ليست مجرد وسيلة لبلوغ مسالة أخرى. انها المسالة المركزية، اذ ما هي وسيلة لبلوغه ليس الا تعيين شروط امكانها ومنهجا يسمح بجعلها معقولة. وفي ذلك يكمن معنى هذا العمل ومنهجه. ذلك أن المقابلة بين وضعي العقل المذكورين لا تبرز الا انطلاقا من مسألة السببية. ولكن هذين الوضعين هما اللذان يفسران هذين التصورين المختلفين للسببية: **تصور الفلاسفة وتصور الغزالي**.

ولنقل في عجالة، ابتداء من التقديم، فيم تتمثل مبادئ هذين الوضعين الوجوديين والمعرفيين للعقل وخصائصهما. ان الوضع اليوناني أساسه العقل أي النظام المتناهي المنغلق والغائي. وهي خصائص كل منظومة عقلية. أما الوضع الآخر – ذلك الذي نعتقد أننا نجد فيه معقولية تصور الغزالي – فأساسه الارادة أو حرية الاختيار المطلقة، أي النظام اللامتناهي، المنفتح وغير الغائي لكل حرية مطلقة. في هذا النظام الأخير، يصبح العقل الانساني أحد النظم. واذن فهو نسبي، وليس هو، ضرورة، أهم هذه النظم، اذ ليس دوره الا دورا اجرائيا(ج) وليس وجوديا، بينما هو في النظام الأول، النظام المطلق والوحيد، اذ الوجود مطابق له.

أ) احداثيات: Coordonées.

ب) كلام نعني بها المقال أو ما يقابل: Discours.

ج) اجرائي Opératoire أي من حيث هو عملية أو مساعد على تحقيق عمليات.

وهكذا، فتعريف مفهوم السببية، عند الغزالي، يرد الى محاولة ادراك خاصيته
المتمثلة في لامعقولية في وضع العقل اليوناني، أي الى محاولة إدراك مكونات الوضع
العقلي الآخر الذي يفسره ويدلنا على مبداه.

ان ترتيب المواد في عملنا يطرح، هو أيضا، مشاكل لا بد من إيضاحها. فلماذا
قدمنا نقد ابن رشد لتصور الغزالي على هذا التصور؟ ولماذا بدأنا بتصور الفلاسفة
للسببية ونقد الغزالي له، قبل أن نعلم تصور الغزالي ما هو؟ إن هذين السؤالين
المشروعين يعنيان مطالبتنا بشرح المخطط الذي اخترناه.

ان النقطة الأولى في هذا التقديم، التي شرحنا فيها اختيار العنوان (وهو أيضا
اختيار منهجي)، تساعدنا على فهم المخطط. فلكي نفهم نقد الغزالي، بدأنا بالتعرف
على ما ينقده. ولكن يبدو أن هذا النقد لا يمكن أن يفهم دون البدء بمعرفة التصور
الذي ينطلق منه. فنحن تحدثنا في نقد الغزالي دون تحديد منطلقه. ما ذلك الا ارتسام
أول. ان موضوعنا الرئيسي ليس التعريف بالنقد الذي يوجهه الغزالي لتصور السببية
عند الفلاسفة (بالرغم من كونه عنصرا أساسيا)، بل هو تصور السببية، وبصورة
أدق، الحل الذي يقدمه لمشكل المعرفة التي لا تستند الى الحتمية السببية. لذلك
استعملنا نقده كاجراء اشكال(أ). اذ ان مسالة المنظومة النظرية التي يتكلم الغزالي
انطلاقا منها، لا يمكن أن تطرح الا اذا كان كلامه (نقد نظام وتهديمه ثم بناء نظام
آخر) يبدو حاويا له في ذاته كحيز لإمكانه ومتضمنا له كشروط لذلك الامكان.

البدء اذن بنقد الغزالي المحير يفضي بنا حتما الى عالم الغزالي عن طريق البحث عما
يفسر ذلك النقد. لكن، حتى بعد التسليم بهذا الإجراء، يمكن أن نسأل أيضا: لماذا
يسبق نقد ابن رشد لتصور الغزالي للسببية، هذا التصور المنقود ثانيا؟ هنا أيضا، نرمي
الى نفس الغاية: ذلك أن قراءة لنقد الغزالي (للحتمية السببية)، حسب تقاليد الكلام
الفلسفي اليوناني، تبقى ممكنة. تلك القراءة هي قراءة ابن رشد في **تهافت التهافت**.
ونتائج هذه القراءة تهمنا بدرجة قصوى. فابن رشد يرفض نفي الغزالي للحتمية
السببية ببيان نتائجه التي يعتبرها شنيعة. لكن دراستنا ستمكننا من أن نكشف، في
هذه النتائج التي يزعمها ابن رشد شنيعة . . . ويعتبرها حجة أساسية لنقض أفكار
الغزالي، مدى ومغزى آخرين يحددان هذا الحيز الآخر الذي نريد بلوغه.

أ) إجراء إشكال: Procédé de problématisation.

وفعلا، ففضلا عن ادراكه الكلي لهذه النتائج التي استخرجها ابن رشد من تصوره، كان الغزالي يعتبرها نقطة انطلاق تصوره للسببية. ولنقتصر على مثال واحد (يلخص جميع النتائج الأخرى التي يستشنعها ابن رشد) أعني مثال الغائية أو الحكمة الالهية. فانه لا يمكن للغزالي أن يبني نظريته، أو أن يتصورها، دون نفي الغائية كمبدأ وجودي. ذلك أنه يرى أن نقائص العالم هي من الهول، بحيث اذا أعطى العقل نفسه حق القضاء في شأنها، أصبح عنده العالم لا عقليا وغير كامل. لذلك عوض أن يضع مبدأ الغائية ثم ينفي نقائص العالم التي يدركها العقل الانساني (محاولات التنزيه الفلسفية)[أ]، يفضل الغزالي أن يحرر الوجود وبذلك يصبح الوجود المحرر من المعرفة المعيارية، هو بدوره، معيار المعرفة التي تنقلب عندئذ الى تجربة وتعلّم. لن تبقى المعرفة حكمة المنظومات اللفظية المطمئنة، بل ستصبح حيرة الصهر التجريبي لسيل المطلق ولمد الوجود الحر وجزره. وذلك هو الاجتهاد الشامل[ب].

وهكذا فان نقد الغزالي للفلاسفة يمثل عندنا بعضا من النقاش الذي يفضي الى الحيز الذي ينتمي اليه تصوره والذي ليس هذا النقاش الا وسيلة لبيان اشكاله. ان نقد ابن رشد للغزالي يعين معنى النقاش حول السببية بطرحه السؤال الذي يبرر منهجنا: اذ كانت القراءة اليونانية لنظرية الغزالي مستحيلة، واذا كان كلام الغزالي شنيعا في ظروف الكلام "الأرسطي – الأفلاطوني"، ألا توجد قراءة أخرى ممكنة لنظريته، انطلاقا من احداثيات جديدة؟ بل اننا جازفنا فأسمينا تلك الاحداثيات وضعا آخر للعقل، مسلمين بوجوده، وهو ما سنثبته.

سنلاحظ، بدون تأخير، أن هذه القراءة التي نحاول القيام بها لتحديد تصور الغزالي للسببية، تضع هذين المبدأين في حسابها:

1) ان أغلب القراءات التي موضوعها الفكر العربي ظلت، الى الآن، تقع حسب اهتمامات خارجية عنه، وليس حسب الاهتمامات التي تخصه هو، من حيث ذاته. فنادرا ما يدرس لذاته بل غالبا ما تكون دراسته بالنسبة "الى"، وذلك للحكم عليه، ان اتهاما، وان حطا، وان تكرما وتفضلا. وهذه "النسبة الى" مضاعفة: فهي اما بـ

أ) محاولات التنزيه الفلسفية التي عرفت في التاريخ الوسيط وحتى بعد النهضة تحت اسم ثيوديسيا Théodicée والتي يمكن أن نطلق عليها اسم "التنزيهيات"، اذ غايتها بيان العدل الالهي والتوفيق بين مفهوم الاله ووجود الشر والصيرورة في الوجود.

ب) وتلك هي الثورة التي حققها الغزالي بعمله الفكري كما نبينه في هذه الرسالة: البابان الثالث والرابع منها.

"النسبة إلى" الذين سبقوه (اليونان) وإلى الذين لحقوه (الأوروبيين). فيحاول القائمون بهذه القراءات البحث عما استعاره من اليونان أو عن اثاره في الأوروبين (وهما بحثان يردان، في خاتمة المطاف، إلى أمر واحد: اذ هم يحصرون ما أعطى هذا الفكر للأوروبيين في ما استعاره من اليونان). انها لقليلة تلك الدراسات التي، بغض النظر عن اليونان والأوروبيين، أضافت هذا الفكر إلى وجوده ذاته، من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها، لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها، ولها وضع عقلها الوجودي والمعرفي ونظامها وأعني بهذا جميعه كونها ذاتها.

قد يعترض معترض أن هذه النظرة منافية للواقع التاريخي: فالكل يعلم أن العرب أخذت الفلسفة عن اليونان ونقلتها للأوروبيين. وجوابنا أن هذا البحث المدعي التاريخية هو، في غاية المطاف، مستحيل ولا معنى له: فأين نقف في البحث عن الاستعارات؟ ومن هذا الشعب العبقري الذي يصدر عنه كل شيء؟ لذلك اخترنا، قصدا، الحديث عن القراءة الرشدية التي تبين، فعلا، أن فكر الغزالي لا يعقل في منظومه الفكر اليونانية[أ]. وهو أمر سيجعلنا نبحث عما يجعل تصور الغزالي ممكنا في الظروف الثقافية العربية. انها قراءة ذات اهتمام ذاتي للشيء المقروء وليس خارجا عنه: قراءة للفكر بالنظر إلى كونه الاجتماعي والثقافي ذاته لا غير. ان منهجنا لا يناقض قصدنا هذا، ما دام يبين كيف أن فكر الغزالي يبدو شنيعا كل الشناعة (المنطقية) عند ابن رشد (أو منظور الفكر العربي عند منظورالفكر اليوناني).

2) أما المبدأ الثاني فيتمثل في رفض الفواصل المانعة التي يزعم بعضهم أنها موجودة بين الصناعات والفنون الفكرية. فنحن لا ننكر وجود اختلاف في وجهات النظر التي تمتاز بها هذه الصناعات والفنون الفكرية. ولكنها ليست منفصلة بعضها عن البعض ومنغلقة انغلاقا مانعا من كل اتصال. ليس للصفة "اسلامي" في الاسناد "فكر اسلامي"[ب] نفس المعنى المقصود في "فكر يوناني" أو "فكر ألماني". فهي تتضمن حكما تقييميا يعني ما يلي: ليس هذا الفكر الا فكرا دينيا لم يبلغ بعد نقاوة الفكر الفلسفي. لكأن دين ثقافة ما ليس ثمرة فكرها ووجودها. لكأن الفكر تحرر في يوم من الأيام من الأفق العقائدي الشامل، أكان هذا الأفق دينيا صرفا، أو خرافيا، أو سياسيا، أو اجتماعيا. ان هذا الإسناد ومعناه

أ) وهو ما سنثبته في الفصل الثاني من الباب الأول.

ب) حال كتابة هذه المحاولة، كانت الفلسفة الاسلامية تدرس بوصفها مادة مستقلة وبجانبها مادة أخرى تسمى الفلسفة. وكان يعهد بمادة الفلسفة الإسلامية لأستاذة غير مختصين فيها: أساتذة العربية غالبا.

يفيدان أن ثقافات أخرى بلغت الكلي في ذاته، والعقل في ذاته. لكأن العقل واحد!.
ان هذه التقسيمات: دين، فلسفة، الخ . . . وخاصة التصنيفات المستعجلة التي تحتقر بعض الانتاج الفكري، تمنع، بوصفها ترسبا لسلم تقييمي، من قراءة الفكر العربي (وهو الفكر الذي سندرس هنا احدى مناطقه)، قراءة حركية.

كم من مرة تجاوزت المناقشات الدينية العقيدة الصرفة فدفعت بالانسان الى عهد جديد في التطور الثقافي؟ ألم يقم الفكر حقا بقفزات عملاقة في أفق خرافي؟[أ]. فاحيانا تؤدي معتقدات سخيفة، من حيث هي دوافع البحث، الى اكتشافات ذات أهمية كبرى.

لا أهمية، اذن، عندنا للقصود وللدوافع العينية التي تدفع الأشخاص المعينين. سندرس ما تؤدي اليه هذه القصود والدوافع بوصفها المناسبات والأسباب المساعدة على بلوغه دون الاهتمام بها ودون رفض فهم التقدم الفكري الذي دفعت اليه بحجة أنه يوجد في أعمال دينية أو خرافية نستنكف من التعرض لدراستها. وذلك هو المبدأ الثاني الذي تنطلق منه: لا تصدنا النوايا والدوافع التي، باخضاعها الفعل لظروفه الحسية، قد تقصر مداه على اللحظة الفريدة التي حدث فيها. لن نهتم الا بما يتجاوز الأفعال والأفكار والأقوال والنوايا والدوافع لنكتشف مسيرة الثقافة الظافرة. لن نركز الا على التسلسل النظامي الذي مكن الفكر من تجاوز العالم اليوناني الى عالم سنحدده في هذه الدراسة. ذلك أن الغزالي الذي كان ينوي، في نقاشه مع الفلاسفة، الدفاع عن مدرسة كلامية معينة[ب] (لنسلم بذلك) حقق ثورة بواسطة المرور من العقل الى الارادة ومن السبب الى القانون، فحدد، بذلك، وضع العقل الوجودي والمعرفي تحديدا جديدا. فلا يزعمن أحد أن الغزالي لم يكن يقصد هذا، ولذلك فلنقتصر على المدى النضالي والديني الذي لنصوصه والذي تعينه لنا نوايا المؤلف وأقواله الصريحة!

لكن، عندئذ، يصبح كل بناء فكري رهين النوايا التي دفعت به الى الوجود والوضعية الواقعية التي وجد فيها، فيفقد، بذلك، كل بعد حركي وتاريخي وعملي ثم يموت مع النية

أ) ان علاقة الأفق العقائدي بالمعرفة الصرفة هي علاقة الدوافع والحوافز بالنشاط (أي نشاط) الذي يقوم به المرء. ولا أحد ينكر أن العلم، حتى في أشد أقاليمه نقاوة، يتقدم بحركيتين: حركيته الذاتية وحركية دوافع الانسان الخارجة عن نطاق ذلك العلم. وكثيرا ما تتخذ هذه الأخيرة قالب العقائدية الدينية والخرافية أو الاجتماعية السياسية أو حتى النفسية الشخصية. أنظر، مثلا لذلك، تقدم الرياضيات وعلاقاتها بالمعتقدات الفيثاغورية الخرافية وتقدم الدراسات اللغوية وعلاقتها بالحاجة الدينية لفهم القرآن والمحافظة على سلامته.

ب) وهذه المدرسة هي طبعا المدرسة الأشعرية التي كان الغزالي تلميذا لأهم زعمائها ثم أحد زعمائها الكبار.

العرضية التي صنعته. ان أفكار أفلاطون وأرسطو وكل مفكر عظيم آخر لا تصبح، اذا قصرناها على ظرفها المعيش الا مواقف عرضية، فتفقد الكلية والبعد الفكري الذي لها: ذلك أن كل فكر، عند بروزه، ليس الا عملا آنيا ومحدودًا بظروفه، وهكذا فلا يكون سقراط وأفلاطون وأرسطو . . . الا مجرد مدافعين عن حقيقة ما ضد السوفسطائين، أما ما بلغه الفكر من النضج والنتائج، في هذا الصراع والنقاش، فيرمى به إلى الخلف ولا يُعار أي اهتمام.

ان الفكر له خاصية العمل العام الذي، وان كان وليد وضعية معينة ومحسوسة، يتجاوز تلك الوضعية ويخلق وضعية أخرى تتلوها. لذلك سنرى كيف أن الغزالي جعل ابن خلدون ممكنا، بواسطة تجاوزه الفكر المابعدي والغائي إلى الفكر العقلي الذي يخضع للتجربة. فعندما تصبح ما بعد الطبيعة غير ممكنة، كما نراه فيما بعد، يصبح الفكر العقلي المرتكز على التجربة، الطريق المفتوحة الوحيدة.

يطرح المنهج الذي شرحنا هدفه ومساره مشكلين لا يمكن أن نمر دون مناقشتهما:

1) المشكل الأول هو الذي يتأتى من مفهوم "**وضع العقل الوجودي والمعرفي**".

سيعترض علينا، لا محالة، أن هذا المفهوم هو صيغة جديدة لما يفاد عادة بمفهوم "عقلية" أو "روح". سيقال ان هذين المفهومين لا يطابقان شيئا حقيقيا، بل هما يخفيان الاختلاف والفوارق الموجودة في ما يعطيانه وحدة ميتة ويخفيان ثروته الوجودية. ان جوابنا على هذا الاعتراض موزع في جميع أجزاء هذه الدراسة، اذ مفهوم "وضع العقل الوجودي والمعرفي" يتحدد شيئا فشيئا، خلال تقدم تحليل العوارض التي تبرز على مستواه. لكننا نفضل أن نبين في هذا التقديم حده، نظاميا وبشيء من الاستفاضة.

سيتضح أن مفهوم "وضع العقل الوجودي والمعرفي" لا يعني "عقلية" او "روحا"، بل هو النظام الذاتي للثقافة ذاتها. أمّا مفهوما "عقلية" و"روح" فيشيران إلى شيء آخر يوجد "مابعد" موضوع التحليل ويؤثر فيه ويوجهه. فعقلية أمة أو عهد أو روحهما هما اللذان يفسران (حسب مستعملي هذين المفهومين) شكلا من أشكالهما أو أحد عوارضهما. العقلية أو الروح اذن، يطابقان شيئا وراء الموضوع المعين يحتمه ويجعله ما هو. لكن مفهوم "وضع العقل الوجودي والمعرفي"، كما نعرفنا، ليس هو الا نظام الثقافة ذاته، وليس أمرا يوجد ما بعده ويحتمه.

وسيُعَرَّف هذا النظام بعد ذلك بوصفه وضع جريان عمل العقل في هذه الثقافة. نظام أي ثقافة يمكن أن يعرض وأن يبرز للعيان، انطلاقا من وضع جريان عمل أية

وظيفة من وظائفها، إذ ليس هو الا منظومة أوضاع جميع وظائف الثقافة ومنظومة جريان عملها أو نظامها. ونحن، إذ نتكلم هنا عن وضع العقل، فما ذلك الا لكونه هم هذه الدراسة. وما دمنا نبلغ هذا النظام انطلاقا من وضع العقل وجريان عمله، وليس البلوغ في ذاته هدفنا، بل ما هو الا منهج اخترناه، فاننا قد محورنا دراستنا على وضع العقل وجريان عمله، وهو المحور الذي يطرح تصور الغزالي للسببية مشكله.

وسنبين أخيرا أن هذين المفهومين (وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي – وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني) يطابقان الوضعية التي نحن بصدد تحليلها:

1) فالخصمان المتقابلان يصرحان بأنهما ينتميان إلى عالمين مختلفين: عالم يوناني من جهة، وعالم عربي من جهة ثانية.

2) وطرفا عملية انقلاب الغزالي، أي العقل والإرادة، هما ما يخصص هذين العالمين، باعتراف الطرفين المتقابلين نفسيهما.

3) إن القراءتين المتقابلتين اللتين سنحللهما تبرزان للعيان النظامين الذين نسميهما وضع العقل اليوناني ووضع العقل العربي.

4) وكيفما يكن، فنحن نضع هذين المفهومين إجرائيا:

أ) لتحديد ظاهرة العقل التي تمثل مشكلا في الثقافة العربية والتي سنكتشف أنها العقل ذو المدى المابعدي[أ]، أي، بالنسبة إلى العرب، العقل اليوناني.

ب) وأخيرا لإدراك مدى التناقد بين الغزالي والفلاسفة. وهو مدى ينحصر، في مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي.

لكن الاعتراض ينحصر، في صميمه، في نقض الوحدة التي للثقافة بصورة عامة. ذلك أننا لا نعني بنظام ثقافة ما، إلا درجة من الانصهار أو وحدة ما للثقافة. وهي وحدة سميناها وضعا للعقل أو نظاما. ولهذه الوحدة عدة مستويات وعدة وجوه تبرز فيها وحسبها.

أما النقض الحقيقي لمخطط هذا العمل فيمثله المشكل التالي: انه مشكل تمثيل الغزالي وابن رشد لوضعي العقل المذكورين اللذين أبناهما. ذلك أنه، حتى بعد التسليم بهذين المفهومين، يبقى مشكل تمثيل هذين المفكرين، لهما مطروحا. لكننا لم نزعم

أ) المدى أو البعد المابعدي: Dimension métaphysique

البتة أن الغزالي وابن رشد يمثلان باطلاق هذين الوضعين. لقد اكتشفنا فقط أن وضعين للعقل مختلفين يتمايزان، خلال هذه المسألة (مسألة السببية)، وأن كلا من هذين الفيلسوفين يفهم في أحدهما ولا يفهم في الآخر. فلم نزعم إذن، أن كل الغزالي عربي (بالمعنى الي حددناه) وأن كل ابن رشد يوناني. بل ان هذه المسألة لا تدور بخلدنا لأنها لا تعني دراستنا. ان ما يهمنا هو التالي: **إن كون تصور الغزالي غير معقول عند ابن رشد يرجعنا إلى نظام غير النظام اليوناني، ونقد ابن رشد يرجعنا إلى النظام اليوناني.**

وهكذا، فعندنا، عندما نقول إن الغزالي يمثل وضع العقل العربي، نحن لا نعني غير هذا:

1– أن تصوره غير مقبول في نظام الفكر اليوناني.

2– توجد شروط ثقافية عربية تفسر الفكر الغزالي.

كذلك، عندما نقول إن ابن رشد يمثل الفكر اليوناني، فنحن لا نعني إلا هذا:

1– أن عدم فهمه لتصور الغزالي متأت من كونه ينقده بالرجوع إلى نظام الفكر اليوناني.

2– لا شيء في تصور ابن رشد، يفيد بأنه قد أدرك شروط فكر الغزالي

مشكل آخر، أكثر أهمية من مشكل السببية، يبرز في هذا النقاش بين الفكر العربي واليوناني، فيفرض عليه آثاره ويكاد يفتك منه ركح البحث أعني مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي. لقد بدا لنا أن هذه المسألة هي المسألة الأساسية وما المشكل الأول (مشكل السببية) إلا عروضها السطحي. ذلك أن مسألة وضع العقل تميز، حسب وجهة نظر هذه الدراسة، الحضارة العربية كلها، اذ، من خلالها، يصبح نظامها كله شفافا. ويبدو أن الغزالي أول مفكر قام بدراسة هذه المسألة باستقصاء ونظام.

يتفرع عن مشكل التمثيل في منهجنا، قضية ثانية عويصة. فالتصور الذي يدافع عنه ابن رشد هو تصور أرسطوطاليسي – أفلاطوني. والقضية الثانية العويصة تطفو هنا بدو وكأننا نضمنه لتمثيل ابن رشد للفكر اليوناني. فهل يمكن حصر الفكر اليوناني جميعه في الأرسطوطالسية – الأفلاطونية. ؟.

لجوابنا على هذا وجهان:

– نعني بالصفة "يوناني" التي أسندناها إلى وضع العقل المقابل، ما كانت العرب تسميه يونانيا عندئذ. وليس ذلك إلا المدى الوجودي الذي ينسب إلى العقل المزعوم كليا.

ولكن، حتى، بغض النظر عن هذا التضييق، فان فكر أرسطو وأفلاطون يمثل الفكر اليوناني كحصيلة أو كرد فعل لجميع ما عرفت اليونان من الأفكار والمسائل. فمهما كان انتماؤها الفكري، كانت جميع المدارس بعد أرسطو وأفلاطون، إلى أن وضعت مسألة العقل بهذه الطريقة من قبل الفكر العربي (في ما سنصفه بمناسبة دراسة السببية) – أرسطوطالية او افلاطونية (معهما أو ضدهما أو بالنسبة اليهما) أي إنها كانت أساسها العقل واتجاهها المعرفة المابعدية (بما في ذلك اللاأدرية والشكاكين).

ولكن ما يعنينا هنا هو ما كانت العرب تفهم من الصفة "يوناني". وضد هذا المعنى عبر الفكر العربي عن موقفه برفضه ما بعد الطبيعة وبإعادته تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. بعبارة وجيزة، نحن نعنى بلفظ يوناني ما كان يعنيه هذا اللفظ عند المتكلمين المدرسيين، وما يجعلنا نفهم النقاش الدائر حول السببية. فليست لنا مزاعم أخرى. لسنا نقصد مقارنة الفكر اليوناني في ذاته بالفكر العربي في ذاته. فذلك أمر يتجاوز نطاق هذه الدراسة، ان سلمنا بامكانه، إذ كونهما، في ذاتهما لا معنى له، أو هو، على الأقل، غير قابل لأن يعلم.

نعتقد الآن أنه بامكاننا أن نتقدم في البحث في تصور الغزالي للسببية، ما دمنا قد عينا الاحداثيات التي ننطلق منها. بذلك نتجنب كل سوء تفاهم حول أهداف هذا العمل ومنهجه. لم نجب عن كل الاعتراضات الممكنة. لكن ما يتعلق منها بالمنهج اعتبرناه أهمها، فبحثنا فيه وناقشناه مقدما. وليس بالإمكان التنبؤ بجميع الاعتراضات فنتجنبها.

الباب الاول

نقاش السببية ومعناه

الفصل الاول

قراءة الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة

يوجز الغزالي تصور الفلاسفة للسببية في هذه العبارة "... حكمهم (يعني الفلاسفة) بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الامكان، ايجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب ..."(1) يمكن أن نستخرج من هذا النص عناصر ثلاثة يجب فصلها عن بعضها البعض، لفهم هذه المسالة.

1) نلاحظ وجود ترابط بين أشياء عالم التجربة وحوادثه، أي بين أشياء العالم الطبيعي وحوادثه (إذ الغزالي يعنى بالسببية من حيث هي مبدأ الطبيعات). وهذا الترابط المشاهد يمثل معطى ليس لأحد أن ينكره. والغزالي يسلم بوجوده، ونقده لا يقصد هذا الوجه منه.

2) يدعي الفلاسفة أن تلك الترابطات ضرورية أي لا يمكن ألاّ تقع. فاذا وجد السبب وجد المسبب، لا محالة. وكذلك العكس. واذا انعدم السبب انعدم المسبب، ضرورة. وكذلك العكس. ويعتبر الغزالي هذه الدعوى أهم ما في تصور الفلاسفة السببي. ذلك أن الحتمية السببية تمثل المركز الذي يصوب نقده نحوه.

3) وأخيرا فان دعوى الفلاسفة الثالثة تضع أن الله ذاته لا يمكن أن يوجد السبب دون المسبب أو المسبب دون السبب. ذلك أن الله نفسه، سبب يفعل بطبيعته. وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي أساس تصور الفلاسفة السببي، وإن كانوا - كما يلاحظ ذلك ابن رشد - لا يقولون بذلك نصا.

نعم إن الغزالي لا ينكر كون هذا المبدأ ضمنيا وليس صريحا عند الفلاسفة. ولكنه

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، طبعة سليمان دنيا ص 222.

يستنتجه من مفهوم الاله عندهم كفاعل بطبيعته. فاذا كانت السببية ضرورية وكان الاله يفعل كسبب طبيعي، فإنه هو نفسه خاضع لقواعد تتجاوزه.

لذلك يكشف الغزالي، رغم اعتباره السببية مبدأ طبيعيا، أن أساسها مابعدي أو الهي. فالله من حيث هو سبب يفعل بطبيعته اذ يفيض عنه الوجود (التصور الأفلاطوني المحدث أو الأفلوطيني) أو من حيث هو محرك أول وغاية (التصور الأرسطي) أو من حيث هو الإثنان معا. وهو يتهم خاصة التصور الفيضي، بوصفه مصدر الحتمية السببية.

وفعلا، فإن الفيضيين يرون أن الله يفعل بطبيعته وليس عن روية[أ]. كل شيء يفيض عنه، مثلما يفيض عن الشمس نورها. لذلك يخصص الغزالي فصلين من تهافت الفلاسفة لهذه المسألة: أحدهما لنقد مفهوم الفعل الطبيعي، والثاني لنقد الفيض نفسه.

إن تصور الفلاسفة الذي عرضنا صياغته الغزالية، يطرح لعلم الكلام مشاكل ثلاثة. وهذه المشاكل ستدفع الغزالي، كما يصرح بذلك في **تهافت الفلاسفة**، إلى دحض الحتمية السببية. فهو إذا يقدم الذود عن بعض المواقف الكلامية دافعا أساسيا لنقده. وسنتساءل في ما بعد: هلاّ يوجد وراء هذا الدافع الكلامي مبرر آخر ليس تحزبيا (لمدرسة ما)؟

وهذه هي المشاكل التي أشرنا اليها:

1) المشكل الأول: اذا كانت حتمية الفلاسفة السببية صادقة، فلا مكان اطلاقا للمعجزات: "... وإنما يلزم النزاع في الأولى من حيث إنه ينبني عليها أثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصى ثعبانا ... ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا، أحال جميع ذلك". [1].

2) المشكل الثاني: له نفس أهمية المشكل الأول، الذي ليس الا حالة خاصة منه (ويتميز عنه لأنه يقابل عقيدة دينية تختلف عن السابقة): اذا كان مجرى العالم ضروريا ولا يمكن أن يكون غيره، فلن يبقى لقدرة الله المطلقة من وجود: "فلزم الخوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء". [2]. ذلك أن إثبات مبدأ سببي مطلق يحد من سلطان الله وقدرته المطلقة.

أ) الفعل عن روية هو الفعل المسبوق بالوعي ومحاورة الذات في اختيار القرار
(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 222
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 224

3) المشكل الثالث: (أهمها ثلاثتها لأن الأولين ليسا الا حالتين خاصتين منه) يصوغه الغزالي كما يلي: "انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن. والواجب مستغن عن علة. فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الأسباب"[1].
يوجه الغزالي هذا النقد الأخير للفلاسفة لأنهم يريدون أن يعوضوا الفاعل الحر (الله) بالطبائع الفاعلة والمنفعلة. فاذا كان كل ما في العالم ضروريا في تعيناته وفي وجوده فالعالم اذن يفسر بذاته ولا حاجة لنا لله. واذن فهي دهرية بحتة. لذلك يبادر الغزالي بالقول إن الموقفين الوحيدين الممكنين للمفكر هما الموقف الدهري والموقف الكلامي. أما الفلاسفة الالهيين الذين يثبتون وجود الله، مع قدم العالم وضرورته، فهم يتناقضون. وموقفهم لا يعقل. اذا كان كل ما في العالم ضروريا، كان الله نفسه خاضعا للضرورة (التي تسمو عليه)، فلماذا اللجوء إلى هذا المبدأ الذي لا فائدة ترجى منه: الله؟ ألا يمكن لسلسلة العلل التراجعية أن تقف عند العالم عوض صعودها الى مبدأ يتجاوزه: الله؟ انه بالامكان أن يكون في طبيعة العالم – ما دام الفلاسفة يرون نه طبيعة – أنه يوجد بذاته. وبذلك تكون الطبيعة مبدأ تفسير كل شيء! لكن الأمر عندئذ، يتعلق بأفعال وانفعالات لا تفهم وبطبائع ذوات أنفس: إنها النفسانية[أ] الغائية التي تكمن تحت تصور الفلاسفة السببي.

تلك هي المشاكل الثلاثة التي يطرحها للمتكلمين اثبات الفلاسفة للحتمية السببية. والغزالي يقدمها بوصفها الأمر الذي حفزه لدحض الحتمية. وبذلك فالغزالي لا يكون لا التلميذ الذكي الذي يستعمل، دفاعا عن مدرسته الكلامية، كل الوسائل المتاحة لتهديم نظريات الخصم بل إن ابن رشد سيحاول خلع هذه الحلية عليه.

لكن التمييز بين تلك المشاكل الثلاثة لا بد منه قبل البدء في دراسة نقد الغزالي لحتمية السببية. فهو الذي سيسمح لنا بإدراك حركة هذا النقد. ونحن نميز فيه مستويين: الأول يتعلق بأساس تصور الفلاسفة والثاني يخص هذا التصور نفسه.

يبدأ الغزالي بنقد الأساس: أي تصور الفلاسفة لله كفاعل بطبيعته. فالله، عند الفلاسفة، هو ضرورة الوجود الغائية أو سبب التناسق الكوني والوحدة أو سبب

---

1) الغزالي، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 103.

أ) =======.

حقيقة الموجودات: وهذه الغائية هي مبدأ الفلسفة التفسيري في ما بعد الطبيعة وفي الأخلاق. – ان حقيقة الله تطابق العقل، أكانت تلك الحقيقة هي الخير أو العقل أو الوحدة أو الوجود. فهو عقل أو سبب تعيين(أ) لدرجة أدنى من الوجود (المادة، الحاوي، الاثنينية، الخ(ب) . . .) لا تخضع له. وهذه التعيينات الوجودية تفيض عن الله باقتضاء طبيعته ضرورة. ففي طبيعة الله أن يوجد العالم، وأن يكون ما هو، ليس غيره ولا قبل حدوثه ولا بعده، ولكن أزلا وأبدا وحسب الأبعاد والخصائص التي له. فالعالم موجود ضرورة وهو أحسن العوالم الممكنة. هذه الحتمية الغائية عقلانية اذن. يدحض الغزالي هذا التصور بواسطة اعتراضات دينية واعتراضات فلسفية ثم بواسطة نقد الحتمية الغائية. فأما الاعتراضات الدينية فهي ليست سوى المشاكل الثلاث. التي يطرحها تصور الفلاسفة لعلم الكلام.

وأما الاعتراضات الفلسفية فأهمها تلك التي يوجهها للفيضية. وهذا نصها "ما ذكرتموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه". ثم يضيف ساخرا: "سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة. ولكن كيف لا تستحون من قولكم ان كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى نفس الفلك منه وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه؟ وما الفصل بين قائل هذا وبين قائل، عرف وجود انسان غائب وأنه ممكن الوجود، وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال: يلزم عن كونه ممكن الوجود فلك – فيقال: وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟! وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران. وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذا في أي موجود آخر، اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان أو ملكا أو فلكا. فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات . . . "(1).

وهكذا فان الغزالي يستشنع الفيضية عقليا. ورفضه لهذه النظرية يرتكز على علل ثلاث:

أ) عين الشيء أي جعله عينا أو متعينا بمعنى يخصصه ويميزه عن غيره ويجعله هذا الشيء الفردي المشار اليه.

ب) المادة: Matière، الحاوي: Receptacle، الاثنينية: Dyade

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 138–139

الأولى: أن الفيضية لا تحل المشاكل التي يفترض أنها تحلها: فاذا كان لا يصدر عن الأول الا موجود واحد فعن هذا لا يمكن أن يصدر الا موجود واحد كذلك. واعتبار الجهة "كونه معلولا . . . وكونه يعقل نفسه – وكونه يعقل صانعه" الذي يهزأ منه الغزالي لا يجدي الفلاسفة نفعا. فالعلاقة بين تناسق النظام اللفظي ونشأة الكون هي علاقة سحرية بحتة: علاقة توافق لفظي(أ).

الثانية: أن نتائج هذه النظرية الشنيعة ليس لها الا أن تحرج الفلاسفة: اذا كان الله يفعل طبعا فالكلام عن حكمته وعلمه لا معنى له: "وعندكم أن الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته، بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار، بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس. وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن افعاله. وهذا النمط، وإن تجوز بتسميته فعلا، فلا يقتضي علما للفاعل أصلا . . . "(1):

الثالثة، وهي أهمها: تنتج عن مفهوم الضَّرورة بالرغم عن كون هذه العلة الأخيرة لا تقف عند نقد الفلاسفة بل تتجاوزه نحو تصور الغزالي للسببية. فاننا نذكرها هنا مع الرجوع إليها في الإبان لتوضيحها. فعند الغزالي، ادعاء أن العالم ضروري من حيث وجوده وتعييناته، خلو من كل معنى. إذ الضروري هو ما نقيضه مستحيل. بعبارة أخرى، ما دمنا لا نستطيع استنتاج وجود العالم وتعييناته فلا يمكن أن نزعمه ضروريا. وما دام تصوره على غير ما هو عليه لا يلزم عنه أي تناقض، فليس هذا العالم ضروريا في شيء: "ان هذا مكابرة للعقل . . . فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع، ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم. والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، واليه ترجع المحالات كلها، فهو تحكم بارد فاسد . . . "(2).

بعد هذا النقد للأساس المابعدي واللاهوتي، يحاول الغزالي نقض الحجج التي يستعملها الفلاسفة لتدعيم تصورهم السببي. يميز الغزالي، في **تهافت الفلاسفة**، حيث يدرس مسألة السببية، مستويات ثلاثة تقابل حجج الفلاسفة الثلاث.

(أ) علاقة توافق: Relation de correspondence وهي إحدى العلاقات السحرية التي يعتمدها السحرة مبدأ تفسيريا.

(1) الغزالي نفس المصدر ص 186–187.

(2) االغزالي، نفس المصدر ص 103.

المستوى الأول: ادعاء أن فواعل العالم الخاصة تفعل بطبعها. وتقابل هذه الحجة الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة.

المستوى الثاني: نسبة كل فعل إلى فاعل سام (الله) أو الى محرك أول يفعل هو أيضا بطبعه وليس بحرية بينما تتفاعل موجودات العالم وتنفعل حسب استعداداتها المحددة. ويقابل هذا المستوى حجة الفلاسفة الثانية: حجة الشروط الوجودية لإمكانية المعرفة.

المستوى الثالث: انعدام النظام الذي ينجر عن كون الله يفعل بحرية، إذا كانت هذه الحرية لا يحدها الا مبدأ عدم التناقض. فالفلاسفة يستخرجون من ذلك دليل انعدام النظام الوجودي، في حالة نفي الحتمية السببية.

سنتعرض لهذه المستويات واحدا واحدا. لكن لننبه حالا أن الغزالي يستعمل في دحضه للفلاسفة، طريقتين: احداهما جدالية[أ] وتتمثل في دمغ الفلاسفة بنظرياتهم ذاتها، والثانية ايجابية تحاول بناء نظرية في المعرفة لا ترتكز على الحتمية السببية. وقد توقعنا الطريقة الأولى في الخطأ إذ هي تخيل لنا أن الغزالي يعتنق أحيانا أفكار الفلاسفة.

تبدأ مناقشته تلك المستويات الثلاثة بالمثال التالي: "والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول. فلنعين مثلا واحدا، وهو الاحتراق في القطن مثلا، عند ملاقاة النار، فانا نجوز الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملأقاة النار. وهم ينكرون جوازه. والكلام في هذه المسالة ثلاثة مقامات . . ."(1) وتلك المقامات هي المستويات الثلاثة التي أحصيناها.

فيم يتمثل المستوى الأول؟ يقول الغزالي: "المقام الأول: أن يدعي الخصم، أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه، بعد ملاقاته لمحل قابل له. وهذا مما ننكره؛ بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرقة بين أجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى، اما بواسطة أو بغير واسطة. فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لها"(2). نقطتان أساسيتان نحتفظ بهما من هذا النص: النقطة الأولى تتعلق بهذا الإقرار المفارقي: "فأما النار وهي جماد

أ) جدالية: Polémique وسنستعمل دائما "جدال" بمعنى المعاندات الحوارية تمييزا لها عن الجدل بمعنى العلاقة بين المتناقضين في ذات الموجود.

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 225–226.

(2) الغزالي، نفس المصدر ص 225–226.

فلا فعل لها". اذ يبدو أن الغزالي يميز من ناحية أخرى، بين نوعين من الفعل: الفعل عن روية والفعل الطبيعي الذي هو ممكن بالنسبة الى الكائنات الجامدة(أ) أما النقطة الثانية فهي إرجاع كل فعل إلى الله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. النقطة الأولى اذن تنفي وجود طبيعة فاعلة في النار لكونها جامدة. ونفي فعل النار لأنها جامدة، لا يعني أن الغزالي نفساني(ب) النظرة، بل يعني، على النقيض، انه أدرك طبيعة العلاقة والفعل السببين النفسانية.

فالغزالي يعني، كما سنرى ذلك في دراسته النظامية للعلاقات التي يعتبرها ضرورية، أن الفعل والانفعال السببيين ينتجان عن تصور نفساني للعالم حيث ينطبق مفهوم "الطبائع" على مفهوم "النفوس". اذا سلمنا ببروز ظاهرة على وضعية يساهم فيها عدة عناصر، فان هذه الظاهرة يجب أن تنسب لا الى أحد عناصر هذه الوضعية، "اذ ليس لأي منها فعل في الآخر"، ولكن إلى اللّه أي ان الغزالي يخلي الطبيعة من كل نفس ليجعل منها نظاما من المساوقات(ج) والتتاليات(د) العادية والقابلة لأن تعلم (سنرى كيف ذلك) ثم يفرد هذه الحياة المنبثة في العالم (التي تتضمنها نظرية الطبائع الفلسفية) فيعين حيزها في مصدر غير قابل لأن يعلم (سنرى لم ذلك): **ارادة الله**. وهكذا فهو لا يسلم بوجود الفعل السببي الا مرة واحدة، ويعين حيزه خارج العالم، وليس في كل مكان داخله. وبدون ذلك تصبح المعرفة غير ممكنة.

إن موضوع الرهان في هذا النقاش، كما سنرى ذلك، هو مثال التفسير في الطبيعيات. فعند الفلاسفة يوجد داخل كل شيء، صانع يصور المادة حسب مثال (الصورة)(هـ) لهدف معين (الغاية)(و) وهو صانع غير حر (الطبيعة)(ي). أما الغزالي فيرى، اذا قبلنا تخيل الأمور على هذا النحو، أنه يكفي أن نفترض وجوده في

أ) يخصص الغزالي للتمييز بين هذين النوعين من الفعل فصلا كاملا في التهافت ولكنه يلح على الطابع المجازي بالنسبة الى ما يسمى فعلا بالطبع.

ب) نستعمل مصطلح "نفسانية" لافادة ما عرب بأنيمية Animisme وذلك اشتقاقا من النفس على مثال اشتقاق أنيمية من أنيما. وذلك أفضل من تعريب يمجه السمع مثل كلمة أنيمية.

ج) المساوقات Concomitances

د) التتاليات Successions

ج) الصورة Forme

هـ) الغاية Fin

ي) الطبيعة Nature

موجود واحد هو الله. لكن هذا الموجود ليس صانعا، اذ الوضعية الرباعية (أسباب الفلاسفة الأربعة) لا وجود لها. فالمثال (الصورة) والهدف (الغاية) والحامل (المادة) أمور مفقودة. ان الله صانع من نوع فريد: فالمخلوق واحد في فعل الخلق (وليس مركبا من عناصر أربعة). ان الله لا يتامل صورا يحققها بتصوير المادة لغاية ما. وتلك هي الحرية الالهية المطلقة التي يمثل مفهومها أحد أسس نظرية الغزالي في وضع العقل الوجودي والمعرفي. ان اله الفلاسفة الصانع عقل أو صانع حكيم، وحتميتهم السببية تتحد مع وضع هذا الصانع الذي يتخذ باطن كل شيء مسكنا له!

وكما أسلفنا، فان مقام النقاش هذا يقابل الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة: "وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول **عندها** ولا تدل على الحصول **بها** وانّه لا علة له سواها ..."[1] ان حجة الفلاسفة لاثبات فعل موجودات العالم، سطحية، اذ يبين التحليل أن ملاحظاتهم تخلط بين رابطة التساوق والتتالي المكاني – الزماني (**عندها**) وبين الفعلية (**بها** وانه لا علة له سواها). والغزالي، بكشفه هذا الخلط، يهدف الى بيان أن نسبة الفعل الى موجودات العالم كاذبة. وهو يتمكن بذلك من ارجاعها الى ارادة الله الحرة من كل ضرورة.

وهذه هيأة نقد الغزالي:

1) لا يثبت تساوق الفعل المكاني – الزماني والشيء الحادث أن الأخير متات من الأول،

2) فيمكن اذن ارجاع الفعل الى ارادة الله،

3) وما دامت هذه الارادة حرة فما حدث كان يمكن ألاّ يحدث:

"واذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار، أمكن في العقل، ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة ..."[2] ثم يضيف موضحا: "فليس بمستحيل في نفسه، مهما أحلنا الحوادث الى ارادة مختار"[3].

لكن الفلاسفة لم تفرغ سهامهم! فحتى بعد التسليم بأن الفاعل ليس موجودات

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 226
(2) الغزالي، نفس المصدر ص 237
(3) الغزالي، نفس المصدر ص 236

العالم، فانهم يخضعون الفاعل الأسمى للحتمية السببية. لذلك فان دحض حجتهم الأولى لم يخلص الغزالي. ذلك ان النقاش بلغ الآن إلى مستواه الثاني: "المقام الثاني مع من يحكم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة، الا أن تلك المبادئ أيضا تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس، وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها . . . واذا كان (ذلك) كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق احداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار؟"(1) ان المسلك الذي استعمله الغزالي لنفي الحتمية السببية والمتمثل في إرجاع الأحداث إلى إرادة حرة، يصطدم بتصور الاله عند الفلاسفة، وهو التصور الذي رأينا الغزالي يعتبره أساس حتميتهم السببية. وحجة الفلاسفة لتاسيس نظرية الاله عندهم هي الشروط الوجودية لإمكانية المعرفة.

وسيستعمل هنا مسلكين لدحض الفلاسفة نقلب ترتيبهما في العرض لزيادة الوضوح. لكن هذا القلب قد يبدو وكأنه حيلة لتغطية تنازل قام به الغزالي لنظرية الفلاسفة. ففي المسلك الأول يؤكد الغزالي أن الروابط بين الأحداث والأشياء ليست ضرورية وأن الله يفعل بحرية. أما في المسلك الثاني فيبدو وكأنه يسلم بوجود روابط ضرورية حتى يتجنب النتائج الشنيعة (المنجرة عن الأولى) التي يجابهه بها الفلاسفة. لكن هذا التنازل هو، في الواقع، وهم، كما سنرى ذلك.

فلنبدا اذن، بالمسلك الثاني: "المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أنا نسلم أن النار خُلقت خِلقةً، اذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه. ولكن مع هذا يجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي . . . أو تحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحما وعظاما، فيدفع أثر النار . . . "(2). يستنتج ابن رشد من هذه الفقرة أن الغزالي، إذ لم يستطع التمسك بنظريته النافية لضرورة الرابطة السببية، يسلك في هذا المسلك ما يقتضي التسليم بوجودها. لكن اعتراض ابن رشد هذا ليس له من

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 228–229
(2) الغزالي، نفس المصدر ص 232

الصحة الا الشبه والوهم. فليس مصادفة أن يتجنب الغزالي لفظة "طبيعة" ليعوضها بـ "خُلقتْ خِلقةً" أو بـ "صفة". وليس مصادفة كذلك أن يقول "التشنيعات" وليس "الشناعات". فهو اذن لا يسلم بأن ما يؤدي اليه المسلك الأول شنيع في نفسه عقليا.

لماذا اذن استعمل الغزالي هذا المسلك الثاني، اذا لم يكن يهدف به الى التسليم بضرورة الرابطة السببية؟ انها مجرد طريقة في الدحض: فهو يعني بهذا المسلك أنه، حتى اذا سلمنا للفلاسفة ضرورة الرابطة السببية، فلا شيء يثبت أن مجرى الأحداث الحقيقي ينطبق مع علمهم به ويقتصر عليه: "فاذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعدادات في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل؟ – ما انكار ذلك الا لضيق الحوصلة والأنس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة . . ."(1). لكن الفلاسفة – كما يقول الغزالي ذلك في المنقذ من الضلال – يعتبرون الوجود مطابقا لتصورهم اياه وهو ما يسمونه معرفة ضرورية: "وأكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات (فلنلاحظ استثناء البراهين الرياضية والمنطقية المقصود) مبني على هذا الجنس: فانهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدروا استحالته . . ."(2). أما العلة التي قدمنا من أجلها هذا المسلك، فهي بينة: اثبات أن تنازل الغزالي المزعوم ليس الا وهما، ثم ارادة الخروج من العرض الجدالي الذي أدى بالغزالي، في محاجته للفلاسفة الى اجبارهم (وان بتسليم مبدأ الضرورة السببية) على الاعتراف بغلوهم أي اعتبار الوجود مطابقا لتصورهم اياه.

المسلك الأول اذن، هو الأهم عندنا، فهو يقابل نقض الحجة التي يستقيها الفلاسفة من شروط المعرفة الوجودية ولا يكتفي بمجرد هدف جدالي هو دمغهم بنظريتهم. وهذا التوضيح ضروري قبل دراسة جواب الغزالي بخصوص هذا المستوى الثاني، الذي سيتعين فيه وضع العقل الوجودي والمعرفي من خلال بحث الشروط الوجودية للمعرفة.

وهذا نص حجة الفلاسفة، في صياغة الغزالي:"**اذا لم توجد حتمية السببية يصبح العلم مستحيلا**: "فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة. فانه اذا أنكر لزوم المسببات

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 234

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال طبعة 3 عبد الحليم محمود 1382 ص 192

عن أسبابها وأُضيفت الى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين بل أمكن تفننه وتنوعه، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق له الرؤية. ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا. ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا. واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن. وانما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابا، ولعله الآن فرس لطخ بيت الكتب ببوله وروثه. واني تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن قد انقلبت شجرة تفاح، فان الله قادر على كل شيء. وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة؛ ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة، بل ليس من ضرورة الشجرة أن تخلق من شيء، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل، بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن وقيل له: هل هذا مولود؟ فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان، فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن، فلا بد من التردد فيه. وهذا فن يتسع المجال في تصويره. وهذا القدر كاف فيه"(1). ان الفلاسفة انفسهم لا يمكن أن يعترضوا بأكثر مما صاغه الغزالي باسمهم، ضد نفسه، ولا أشد دقة وعمقا.

الفهم الأول الذي يتبادر الى الذهن، قد يعتبر هذا الاعتراض متعلقا بعدم النظام الذي ينجر عن نفي الحتمية السببية. ولكنه يتعلق، في الواقع، باستحالة المعرفة المنجرة عن عدم النظام الناتج عن نفي الحتمية، كما تبين العبارات: "فليجوز كل واحد منا". "فينبغي أن يقول لا أدري". "فليتردد وليقل" – وفعلا فالغزالي لا يهتم بالفهم الأول الممكن – اذ هو لا يعتبر ما أحصاه على لسانهم من شناعات أمرا مستحيلا. ولكن، مع اعتقاده بامكانه، فهو يعلم أنه لا يوجد لاعلام الله لنا به. وهذا جوابه على هذا الاعتراض العويص الذي صاغه بكامل الدقة ودون مساعدة نفسه: "والجواب أن نقول: ان ثبت الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، طبعة سليمان دنيا ص 229–232

هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألاَّ تقع – واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"[1].

يجيب هذا النص الفلاسفة بحل المشكل الذي طرحوه: مشكل إمكانية المعرفة بدون الحتمية السببية. ان الفلاسفة لا يتصورون المعرفة الصادقة إلا ضرورية لذلك فهم يسقطون هذه الضرورة على الوجود حتى يوفروا للمعرفة شرط إمكانها الوجودي. ولكن، لكونه حذف فكرة الضرورة في مجرى الأحداث، أصبح واجبا على الغزالي إيجاد مبدأ آخر، غير الضرورة، يؤسس عليه المعرفة.

ان امكانية كل ما قدمه الفلاسفة من شناعات (كما صاغها على لسانهم) لا ينكرها الغزالي، ولكنها لا تعني مجرى العالم بدون نظام، إذ ليس هذا مبحث الغزالي، بل تفيد إن الضرورة غير موجودة في الوجود.

لا يجب أن نستنتج من كون هذا المجرى ممكنا أن العالم بدون نظام[أ]. لا يمكن أن نستنتج إلا ما يلي: فكرة الضرورة وهم، ويمكن أن يكون للعلم مبدأ آخر غير الضرورة التي لا شيء يثبت وجودها في الوجود، ولا شيء يثبت كذلك أن العلم لا يكون الا بالنسبة إلى معلوم ضروري. يرى الفلاسفة أنه اذا كان الشيء ممكنا، فمعناه أنه يمكن أن يقع وألا يقع، ولا يمكن إذن أن نعلم ضرورة هل سيقع أم لا[ب]. والغزالي، كما أسلفنا، يحل مشكل المعرفة هذا. وهو حل سندرسه لذاته في الباب الثاني من هذا العمل.

ان شرط امكانية المعرفة ليس الضرورة التي وضعت وهميا في باطن الوجود، بل هو الأعتقاد والعادة: "فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه"[2] أي إن نظام الكون الذي يعتمد عليه علمنا ليس هو ما هو لكون الضرورة

---

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 230–231.

أ) ليس هذا موضوع دراسة الغزالي إنما موضوعها يتعلق بإمكانية المعرفة في حالة انعدام الضرورة في الوجود.

ب) إن ذلك من أهم مبادئ نظرية العلم الأرسطية – لا علم الا بما هو ضروري ثابت أو بما هو على الأكثر. و"ما هو على الأكثر" الأرسطية ليست الاحتمال بل الضروري غير الثابت مثل الكسوف والخسوف (انظر التحليلات الثانية لأرسطو).

(2) الغزالي، نفس المصدر ص 230–231.

موجودة بل لاعتقادنا بأن الله قد قضى بذلك وأعلمنا به: "فلا مانع اذن أن يكون الشيء ممكنا، في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع امكانه، في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت"(1).

ولكن كيف يعلمنا الله بأنه لم يصنع هذه الممكنات؟ يكون ذلك بواسطة **الاعتقاد والعادة** اللذين يعطيان للمعرفة أساسها النفسي وكذلك بواسطة الايمان بالله وبقضائه الذي يعطي المعرفة أساسها الوجودي: "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه". وهكذا فانه بامكان المرء "أن يقول أدري" وأن "لا يتردد" وأن "يتنبأ" بما سيحدث. ويمكنه ألا يشك في ثبات الأشياء والعالم، وليس ذلك لوجود الضرورة في مجرى العالم بل لاعتقادنا في وجود الثبات بسبب الايمان (دينيا) والعادة (نفسيا).

ان معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية. وأساس هذه المعرفة **الاعتقاد والعادة**. ولكن منذئذ لن يبقى بامكان المعرفة أن تطمح إلى مدى وجودي. هي مقصورة على التجربة والعمل الخاضع للتجربة. ان هذا الجواب يكتشف، في نفس الوقت الذي يحل فيه المشكل الذي يطرحه الشرط الوجودي(أ) لامكانية المعرفة، الوهم الذي تتضمنه فكرة الضرورة، ببيان أنها ليست الا العادة، فيحد بذلك من دعاوي المعرفة التي، من ثم، تفقد كل مدى وجودي.

وهكذا نصل إلى مستوى النقاش الثالث: فان قيل: «فنحن نساعدكم على أن كل ممكن فهو مقدور لله تعالى وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور. ومن الأشياء ما تعرف استحالته، ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده، فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان. فالآن ما حد "المحال عندكم؟ فان رجع إلى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا: ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر. وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة، ويقدر أن يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين، محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه، وانما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله

---

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 231.

أ) الشرط الوجودي Condition ontologique.

تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله تعالى. وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم وعلى قدرة الفاعل. وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس فينقلب الجوهر عرضا وينقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه من المحالات ما لا حصر له . . . "(1). يقابل هذا المستوى الحجة التي يستمدها الفلاسفة من انعدام النظام الذي ينجر عن نفي الضرورة السببية، حتى في صورة حد عدم الحتمية بمبدأ عدم التناقض (حد حرية الارادة الالهية). فكل شيء يمكن أن يستحيل إلى كل شيء ولا يمكن أن نستنتج أمراً من أمر!

لقد سلم الفلاسفة للغزالي (تنازلا) أن الله يستطيع كل ما هو ممكن، ولكنهم يطالبونه بالتسليم بأنه لا يستطيع المستحيل أي المتناقض. ان معنى اعتراض الفلاسفة واضح: هنالك أمور ممكنة، أي غير متناقضة، لا يستطيعها الله والا أصبحنا في عدم النظام الكوني أو الفوضى الكونية(أ). وإذن فتعريف المحال بأنه عدم التناقض المنطقي فقط وليس عدم التناقض الوجودي يفتح الباب أمام انعدام النظام. كذلك فمعنى جواب الغزالي واضح: المحال هو عدم التناقض ولكن ما عليه الوجود لا يمكن أن يوصف بالضرورة وغير ما هو عليه بالمحال. وإذن، إرادة الله، في فعلها الايجادي، لا تخضع لمبدأ عدم التناقض (الذي هو منطقي بحت وليس وجوديا). أما جميع المفارقات التي يعترض بها الغزالي على نفسه باسم الفلاسفة فهي مقصودة. اذ هي في الأغلب الأدلة التي يعتمدها الأشاعرة لإثبات وجود الله وصفاته.

إن نقض هذه الحجة، وهو أكثر تعقيدا من دحض الغزالي للحجتين السابقتين، يتركب من عناصر ثلاثة. فالغزالي يسلم دون تردد، بأن المستحيل هو المتناقض، ولا بد الا أن يفعل ما دام ذلك يمثل إحدى ركائز تصوره السببي: (المستحيل هو المتناقض وهو مبدأ منطقي لا فاعلية وجودية له). ثم هو يحلل المفارقات التي يوردها الفلاسفة ليبين أنها ترد إلى تناقض في العبارة (المعنى الوحيد للتناقض) أو الى وهم أو إلى معرفة ترتكز على العادة.

وأهم ما يعنينا في هذه الأجوبة هو هذا العنصر الثالث الأخير: اذ هو يعتمد فية على الحل الذي اختاره لمشكل المعرفة ويزيد ذلك الحل تحديدا وتعيينا. يعتقد الفلاسفة أنهم

---

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 234-235.

أ) الفوضى الكونية: Chaos universel

دمغوا حجة الغزالي عندما يقولون إن نفي الحتمة السببية ينجر عنه لزوما استحالة التمييز بين الفعل الحر والفعل غير الحر ومن ثم استحالة اثبات وجود الله (بالنسبة إلى الأشاعرة) فيجيبهم الغزالي بهذا: ”واما قولكم لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة (ضرورية)[أ] بين الحالين فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة، فعرفنا أن القسمين الممكنين، أحدهما في حال والآخر في حال وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حال وايجاد الحركة دون القدرة عليها في حال آخر. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني، كما سبق“[1].

إن جواب الغزالي الأخير هذا، أهم أجوبته إطلاقا، لأنه يترك جانبا كل الحلول الوسطى ويعبر بصراحة عما يفكر في الاعتراضات التي يحاول الفلاسفة افحامه بها: ”وإذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني“، فمعرفتنا للقسم الأول ليست ضرورية بل هي وليدة مجاري العادات. وإذن، فالغزالي يقبل أن جميع مفارقات الفلاسفة تبقى ممكنة، ما دمنا لا يمكن أن نعلم علم اليقين أنها مستحيلة. إن معرفتنا تقتصر هنا اذن على تعميم ما نجده في أنفسنا بالتجربة. لقد لاحظنا أن لنا حركات إرادية تصحبها القدرة عليها وحركات غير إرادية لا تصحبها تلك القدرة فعممنا التجربة التي لنا عن أنفسنا إلى الموجودات الأخرى. ولكنه علم لا يثبت استحالة وجود حركات منتظمة لا تصحبها إرادة. إن هذا الجواب يحدد ما يعنيه الغزالي بالاعتقاد والعادة اللذين يؤسسان العلم الذي يعطينه الله. وهو علم يقدمه حلا لمشكل المعرفة في غياب الضرورة السببية (المستوى الثاني من النقاش). انه الاعتقاد في العادة، أي الاعتقاد في أن مجرى العالم سيكون غدا كما كان بالأمس.

أ) إن كلمة ”ضرورية“ لا توجد في طبعة الأب بويج وهي موجودة في طبعة سليمان دنيا من التهافت. ولا يخلو الأمر من أن يكون بويج الأصح، لأن هذه التفرقة ليست ضرورية بالمعنى المنطقي والا ناقض ذلك جميع معنى النص أو أن يكون سليمان دنيا الأصح وعندئذ سيتعلق الأمر بمعنى الضرورة المقابلة للنظر ومعناها المعرفة الأولية أو المتأتية من الحس.

(1) الغزالي، نفس المصدر ص 237.

الفصل الثاني

قراءة ابن رشد لتصور السببية عند الغزالي

يضع ابن رشد نفي الغزالي للحتمية السببية ضمن مسألة أوسع منها هي مسألة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة. وهو يعتبر هذا الصراع، في ثالوثه الذي خصصه لدراسته، صراعا ظاهريا يخفي وراءه في الحقيقة معركة النفوذ الروحي بين المتكلمين والفلاسفة. ومن ثم فهو يميز فيه مستويين: مستوى التعايش بين الدين والفلسفة ومستوى علاقتهما من حيث إنهما مصدرا معرفة.

سندرس هنا دراسة مستقصية فهم ابن رشد لتصور السببية عند الغزالي، معتمدين في ذلك ثالوثه أي: **"فصل المقال"** و**"مناهج الأدلة"** و**"تهافت التهافت"**. ان غاية ابن رشد الرئيسية هي تحقيق التعايش بين الدين والفلسفة عن طريق إبراز الاتصال والتطابق الجوهريين بين مصدري المعرفة هذين الحكمة والشريعة اللتين يعتبرهما "أختيْ رضاع". وما دامت تلك غايته فهو لن يدرس هذه المسألة بوصفه فيلسوفا فقط، اذ ان ذلك يستنفر المتكلمين والرأي العام، ضده، بل بوصفه متكلما وفقيها كذلك، أي على حد تعبيره "على جهة النظر الشرعي". من ثم فسيكون لنقد ابن رشد الموجه للغزالي تعقيد الدراسة الكلامية والفلسفية، في نفس الحين، مع بعض الحيلة، علما منه بأن تحقيق غايته يفرض عليه عدم المس برجل كالغزالي جعلت منه الملّة حجة دينها.

يتركب نقد ابن رشد لتصور الغزالي من جزئين: جزء نقدي خارجي وجزء داخلي يسبقهما نقد اختيارات الغزالي المنهجية. فأما الخارجي فيتعلق بموقف الغزالي لا بأفكاره. وأما الداخلي فيمس تصور الغزالي للسببية ونقده تصور الفلاسفة لها.

ونحن لا ننوي تمحيص النقد المنهجي ولا النقد الخارجي بل سنكتفي بابراز قيمة الصنف الأخير أي النقد الداخلي ومعناه لكون السابقين يكتسيان قيمة أدنى.

يوجه ابن رشد لاختيارات الغزالي المنهجية لومين اساسيين: فهو يرى، أولا، أن الغزالي لا يثبت شيئا عند نجاحه في التشكيك في أفكار الفلاسفة لأنه لا يبين غيرها بياناً إيجابياً. فالغزالي يحاول تهديم علم ذي ترتيب متين بواسطة ذاته، بأقوالهم التي يقطعها ويركبها تقطيعا وتركيبا سيئاً قصدهما لبيان التناقض لا غير.

وابن رشد، بذلك، يعيب على الغزالي مجادلية تهافت الفلاسفة التي تبين، حسب رأيه، ادبار الغزالي عن الحقيقة، عوض العمل على مساعدة أولئك الذين انقطعوا إليها بكل إخلاص وتجرد: "أما مقابلة الاشكالات بالاشكالات فليس تقتضي هدما وانما تقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة انما هي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في ذاته لا بحسب قول القائل به . . . وقد كان واجبا عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب[أ] أو يموت هو قبل وضعه . . ."[1]. ان هاتين العمليتين عند الغزالي ليستا من العلم في شيء وسوء نيته سجعلهما مغالطيتين. ذلك أن النقد الوجيه منحاه الحق ولا شيء سواه. نجد هذا النقد منبثا في جميع ثنايا تهافت التهافت، ويكاد ابن رشد أن يردده في كل فصل من فصوله.

غير أن ابن رشد، في نقده الخارجي للغزالي، يستعمل نفس الطريقة التي يعيبها عليه. وهو يتجاوز ذلك الى اقحام موقف الغزالي ونواياه في موضوع نقده. يعيب عليه الذبذبة: فيلسوف مع الفلاسفة ومتكلم مع المتكلمين الخ . . . وانتماؤه الى جميع الفرق الذي يجعله غير قابل للتحديد، فيتعذر فهم قصده وادراك معتقده. ثم يزعم ابن رشد أن التهافت يهدف الى درء تهمة تعاطي الفلسفة التي كان الغزالي يخشى أن توجه اليه.

أ) الكتاب الذي وعد بع الغزالي في **التهافت** للبرهان على العقائد هو:"**الاقتصاد في الاعتقاد**.

(1) ابن رشد **تهافت التهافت** طبعة بويج ص 116–117.

فيكون الغزالي قد كتب التهافت إبعادا لهذه التهمة التي تتربص به. هذه الفرضية حول علة كتابة التهافت يستقيها ابن رشد من علامات كثيرة تشير إلى ميول الغزالي الفلسفية. ألم يذهب إلى ادعاء أن المنطق موجود في القرآن[أ]. بل إن ابن رشد يزعم أن الغزالي قد امتُحن في كتبه: "ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل امتحن في كتبه"[1].

وأخيرا يعيب عليه انتسابه إلى الأشعرية وإرادة إخفاء ذلك: "... وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب - **تهافت الفلاسفة** - نصرة مذهب مخصوص إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية ..."[2]. لذلك فابن رشد سيحاول، في رده الجادلي، إرجاع تصور الغزالي إلى المذهب الأشعري ودحضه بوصفه أشعريا.

إن عناصر النقد الثلاثة الموجهة إلى موقف الغزالي: تعدد الانتماء المذهبي ودرء التهمة بتعاطي الفلسفة والتحزب لمذهب معين تهدف إلى استنقاص مدى التهافت والحد منه، وهي كذلك تقصد انتحال بعض الأعذار للغزالي الذي على ابن رشد أن يحذره وألا يمس بصورته الشعبية: "وهذا الجواب من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط. وأبو حامد أعظم مكانا. ولعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء ..."[3]. بالرغم من عدم خلو نقده من السباب أحيانا، فإن ابن رشد يرفق بالغزالي لتحقيق التعايش بين الدين والفلسفة، أو بعبارة أجلى، بين المتكلمين والفلاسفة، وهو أمر لا يسعه بلوغه، إذا هو جابه الغزالي حجة الإسلام مباشرة. لذلك تراه يحاول جذب الغزالي إلى صف الفلاسفة حتى يبين للراي العام وحدة الفلسفة والدين في شخصه.

يمثل هذا النقد الخارجي غالب الظروف المتعلقة بحياة الغزالي والتي استعملها جميع النقاد مثل ابن رشد لـ "فهم" طريق فكر الغزالي كثير الالتواء وأعماله أي: تعدد انتسابه المذهبي، درء تهمة تعاطي الفلسفة وتحزبه السياسي والديني. ونحن سنتجنب، هنا، دراسة قيمة هذا النقد الخارجي ومغزاه، لأن فهم ابن رشد للغزالي يعنينا لعلة أعمق: أعني لمعنى النقد الداخلي. لكن عرضنا إياه يبرره همنا إبراز البدهية الرشدية التي يتقوم بها هذا النقد: أعني فهمه للغزالي بوصفه متكلما، مجرد متكلم لا

أ) إشارة الى كتاب **القسطاس المستقيم** الذي ألفه الغزالي ردا على الباطنية.

(1) ابن رشد تهافت التهافت طبعة بويج، ص 30.

(2) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 116-117.

(3) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 160-161.

فيلسوفا. وبعبارة أخرى، فإن ابن رشد يعتبر الغزالي متكلما، لم يتجاوز مستوى العقول الجدلية (الصنف الثاني من العقول) التي، رغم طفوها على عقول الشعب، (الصنف الأول) لم ترتفع إلى عقول الحكماء (الصنف الثالث).

غير أنه بإمكاننا أن نلاحظ، بالنسبة الى النقد المنهجي، أن الغزالي كان مدركا لمنهجه ومداه، عميق الادراك. انه يريد أن يبين أن أفكار الفلاسفة وتصوراتهم، في ما بعد الطبيعة، واهية. فموقفهم المتمثل في بناء علوم نظرية وعملية زائفة انطلاقا من أوهام ومبادئ أسسها واهية، ينقصه الحذر والتثبت العلميان. لكن ابن رشد لا يشير الى هذا، ولو عرضا.

أما النقد الخارجي فهو كما نرى ذلك بعد حين لا معنى له الا بالنسبة إلى فكر سجنته التقسيمات السطحية وصنف القول اليوناني وهما ظرفان يفسران موقف ابن رشد ويمنعانه من رؤية ما في فكر الغزالي من معنى عميق وغزير.

تتمثل قيمة فهم ابن رشد للغزالي في ما سميناه نقدا داخليا، أي ذلك الذي يرشدنا، من خلال ما يهدف إلى اثباته من النتائج اللامنطقية المنجرة عن نفي الغزالي للحتمية السببية، عن صنف القول الفلسفي الذي ظل ابن رشد سجينا له، وعن فجر العهد الجديد الذي يبشر به عمل الغزالي. فابن رشد يستخرج جميع تلك النتائج استخراجا بارعا ناصعا، لكنه لا يرى منها الا الجانب السلبي، لأنه لم يتمكن من الخروج عن العقل اليوناني الذي يعتبره العقل الوحيد الممكن. هذا النقد يتخلل الكتب الثلاثة التي ذكرناها. لكن النصوص الهامة توجد في كتابي **مناهج الأدلة وتهافت التهافت**. أما كتاب **فصل المقال** فهو شبه مقدمة لهما، يلخص فيها ابن رشد مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، ويعرض فيها الحل الذي يقدمه لها. وما دامت غاية ابن رشد ما حددناه، فانه معتمد لا محالة مصدرين: الكلام والفلسفة. وإذا كان هذا المصدر الأخير هو الأغلب فمرد ذلك الى كونه اجابة على **تهافت الفلاسفة**، حيث يحاول الغزالي عرض المسائل بصفة عقلية بحتة.

يعتمد النقد الكلامي ثلاث نقاط هامة:

1) ان نفي السببية وضرورتها تكذيب لله ذاته حيث يقول في القرآن: "ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا . . ."(1). فالله ذاته يؤكد أن جريان العالم ضروري ومستمر على وتيرة واحدة وليس على مجرى العادة.

(1) ابن رشد مناهج الأدلة ط 2 المكتبة الأنجلو مصرية محمد قاسم ص. 32 قرآن س. 35 آية 43.

2) إن نفي الحتمية السببية يجعل الدلالة على وجود الله أمرا متعذرا: "والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل الى إثبات سبب فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء (يعني الأشاعرة) لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . . . "[1]، ويضيف في التهافت: "ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل . . . "[2].

3) وأخيرا فإن هذا النفي يؤدي حتما إلى الدهرية، لأن العالم، اذا كان ممكنا وليس ضروري الجريان، فإن ذاته لا تتضمن أدنى حكمة: "وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع ههنا وإنما جميع ما حدث في العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين أحق أن يقع على الاتفاق منه أن يقع على فعل مختار . . . "[3].

ان هدف نقد ابن رشد الكلامي، كما هو واضح هو نقض مبادئ الكلام الأشعري من أساسها. وهو هدف يبين بجلاء أن ابن رشد بقي حبيس النهج العقلي الغائي. ولست أدرى كيف يبلغ ابن رشد غايته والغزالي يصرح، عديد المرات، أنه لا يعرف الله بالعقل، وخاصة لا يعرفه عن طريق السببية الذي يمثل نقض الغزالي له دعامة نقد ابن رشد الكلامي الوحيدة.

أما النقد الفلسفي البحت، فيحتوي، كذلك، على ثلاث نقاط تلخصها رابعة، لكونها تتعلق بالحل الذي يقدمه الغزالي للقضايا المنقودة في النقاط الثلاث الأولى.

وما نعرضه هنا من هذا النقد، يبين أن فكر الفلاسفة السببي وجودي ومنطقي وهو ما يفسر، باستفاضة، علة انتماء ابن رشد والغزال إلى وضعين مختلفين بل ومتقابلين من أوضاع العقل، كما يتضح لنا ذلك بعد حين.

1) يدعي ابن رشد أولا أن نفي السببية مناقض لطبيعة العقل الانساني بل هو نفي للعقل والعلم معا: "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة ص 32.

(2) ابن رشد تهافت التهافت ص 519.

(3) ابن رشد، مناهج الأدلة ص 203.

تضع وضعا أن ههنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك الأسباب لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له. فانه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون"(1).

2) ثانيا ليس نفي السببية شيئا آخر غير نفي طبائع الموجودات وذواتها: "وأيضا فماذا يقولون (الأشاعرة خصوصا والمتكلمون عموما) في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها. فانه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة لموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه ولا حد . . . "(2):

3) ثالثا على الغزالي والمتكلمين، اذا هم نفوا ضرورة الارتباط السببي، أن ينفوا أيضا مبدأ التناقض: "وقد ذهب بعض الاسلام أن الله تعالى يوصف بالقدرة على جمع المتقابلين، وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل. فلو طبع طبعا يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ولجوزه. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات. فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم، لأنهم يُطالبون بالفرق بين ما اثبتوا من هذا الجنس وما نفوه فيعسر عليهم. بل لا يجدون الا أقاويل مموهة. ولذلك نجد من حذق (منهم) في صناعة الكلام قد لجأ إلى أن يُنكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله . . . "(3).

4) رابعا وأخيرا يعتبر ابن رشد لفظة "**العادة**" خادعة ومبهمة ولا تحل مشكل المعرفة كما أراد ذلك الأشاعرة: "فما أدري ما يريدون باسم العادة. هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات. ومحال أن يكون لله عادة، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل فيه على الأكثر، والله يقول: ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا. وإن أرادوا

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 522

(2) ابن رشد، تهافت التهافت ص 520

(3) ابن رشد، تهافت التهافت ص 541–542.

أنها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما أكثريا . واما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليس شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا أنه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا او كذا يريد أنه يفعله في الأكثر . وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم"[1] .

يلخص نقد مفهوم العادة النقاط الثلاث الأولى . ذلك أن هذا المفهوم يعوض ، في حل الغزالي ، مفهوم الطبيعة الذي يرتكز عليه ، كما بينه نقد ابن رشد الفلسفي هذا ، السببية والعلم ومبدأ عدم التناقض (وهو ، وجوديا ، مبدأ الذات أو قيام الطبائع قياما دائما)[أ] . واذن ، فنقد هذا المفهوم يمثل محور رد ابن رشد على تصور السببية عند الغزالي . وسيبين تاويلنا لهذا النقد مدى هذه النقاط التي عرضناها دون تعليق ، ومغزاها العميق .

اكتفينا ، الى حد هنا ، بدراسة نقد ابن رشد للغزالي ، منتقين منه ما يساعدنا على فهم تصوره ، دون التعرض الى قيمة هذا التصور ومعناه . ولكننا أسلفنا أن هذه القراءة الرشدية تهمنا ، في دراستنا ، لعلتين : العلة الأولى هي هذه النتائج المفيدة التي يستخرجها ابن رشد من تصور الغزالي للسببية ، والعلة الثانية هي مدى هذه النتائج الايجابي ومعناه .

لكن نقد ابن رشد يعتمد مسلمتين تستحقان فحصا عميقا ، لكونهما تفسران ، الى حد بعيد ، مسار هذا النقد وسلوكه .

1) فأما المسلمة الأولى – وكنا قد أشرنا اليها في الفقرة الخاصة بالنقد الخارجي – فهي تلك التي تخلط بين تصور الغزالي للسببية وتصور المتكلمين المدرسيين . وهو خلط يبدو ، لأول وهلة وجيها ، اذ ان هذا التصور ينفي من جهة الحتمية السببية ،

---

(1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 523–524.

(أ) مبدأ الذات أو مبدأ الهوية . Principe d'identité

وهو من جهة ثانية يفعله دفاعا عن مبدأ ديني: كون الله على كل شيء قديرا. وفي الجملة، فان ابن رشد يعري تصور الغزالي من جلال التصور الفلسفي ليعترف له بوضع الكلام الدفاعي فقط. لكن تمحيص تصور الغزالي المتعمق يبين، وان كانت دوافع الغزالي الواقعية والظرفية كلامية دفاعية، يبين أن هذا التصور مخالف للكلام الدفاعي. فابن رشد لم يعر اهتماما لتمييز الغزالي بين نظام الضرورة العقلية من جهة (في الرياضيات والمنطق وكل ما هو تعريفي) والنظام الوجودي، حيث ليس لهذه الضرورة أي مكان، من جهة ثانية. وهو كذلك لم يعر اهتماما للنظام الثالث الجديد والرئيسي الذي يميزه الغزالي وأعني به نظام العلوم التي أساسها التجربة والثقة بالعادة، وهي علوم توصلنا إلى قوانين مجدية اجرائيا ولكنها لا مدى وجودي لها.

لقد منعت هذه المسلمة ابن رشد من أن يرى أن الغزالي يشجب استعمال العقل استعمالا مابعديا وليس استعماله عمليا، اذ انه لا ينكر أن المعرفة العقلية تبقى مجدية في الرياضيات والمنطق وأن علوم الطبيعة، كذلك، مجدية، وان أصبحت تستند إلى الثقة في العادة التي يضمنها الله، وليس إلى الضرورة السببية. بل إن ابن رشد لم ينتبه إلى أن نقد استعمال العقل استعمالا مابعديا كان ثلاثيا: وجوديا وطبيعيا وأخلاقيا. فكيف خلط ابن رشد بين رفض الضرورة السببية من قبل المتكلمين المدرسيين – وهو مجرد رفض التأدب مع الله والاجلال له (إذ هم يعتبرون غير لائق بمقامه أن يخضع لضرورة أو لقانون) – وبين تصور الغزالي الذي صدر عن حكمه بعدم وجاهة هذا المبدأ منطقيا وعقليا؟ أما اكتشف الغزالي بهذا الصدد طابع الضرورة المنطقية التعريفي والتحليلي الذي معياره الوحيد معيار عدم التناقض؟ هل كان بإمكانه أن يفعل لو كان نفيه السببية مجرد تأدب مع الله واعتراف بقدرته على كل شيء؟

2) اما المسلمة الثانية – وقد أشرنا اليها في نقده الداخلي – فهي أساسًا ما يفسر عدم قبول ابن رشد لأوجه تصور الغزالي الإيجابية. فابن رشد يؤمن، راسخ الايمان، أن العقل واحد ومطلق. وهذا العقل هو ما يقول به أرسطو خاصة. وهو عقل دائما هو هو، في كل زمان ومكان. لذلك تراه، كلما اعترف بصحة نقد الغزالي ووجاهته، يحمله عما اضافه الفلاسفة العرب إلى فلسفة أرسطو، لا على هذه الفلسفة. من ثم فهو يميز بين نقد الغزالي الذي يتعلق بفلسفة ابن سينا والفارابي – وما تلك بالفلسفة الحقيقية في نظره – وهو يعترف له فيها أحيانا ببعض الصحة وبين نقده

المتعلق بمبادئ فلسفة أرسطو – أي الحقيقة المطلقة عنده – وهو نقد يصفه بأنه مغالطي ومناقض لطبيعة العقل الإنساني.

هنا نصل إلى أهم ما في نقد ابن رشد: إذ هو يصبح علامة دالة على نفسه وعلى مدى تصور الغزالي ومعناه. فعند ما استخرج ابن رشد نتائج تصور الغزالي التي يعتبرها لا معقولة وشنيعة، قاصدا بيان لامعقولية هذا التصور، دلنا، من حيث لا يدري، على علة هذه اللامعقولية وقيمتها.

إن تصور الغزالي غير معقول لأنه ينجر عن نفي الضرورة السببية نفي نظرية طبائع الأشياء، والعلم السببي، ومبدأ عدم التناقض في مفهومه الوجودي. وهو غير معقول لأن الحل الذي يقترحه الغزالي لمسألة المعرفة بواسطة مفهوم العادة ومستقرها غير واضح وغير مفهوم، أي لا يعقل على حد زعم ابن رشد. وبعبارة أخرى، فان تصور الغزالي لا يعقل ويناقض طبيعة العقل الانساني لأنه يهدم مبادئ المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائي أي مبادئ الفلاسفة الأرسطيين والأفلاطونيين المحدثين والعرب.

غير أن قيمة تصور الغزالي تاتيه مما يعيب عليه ابن رشد، أي من هذه النتائج التي استشنعها وظنها ثغرات تفيد وهاء نظرية الغزالي. وهكذا فابن رشد تمكن من استخلاص جميع نتائج نظرية الغزالي، لكنه لم يتمكن من فهم قيمتها الايجابية المنجرة عن دورها السلبي هذا بالذات. وهو يتجاهل، اذ لا يمكن أن يجهل، أن الغزالي على بينة من كل اعتراضاته، بل هي منطلقات الغزالي لبناء نظرية المعرفة بعد تهديم السببية.

قبل العودة إلى اعتراضات ابن رشد الأربعة، علينا أن نؤكد على الكشفين اللذين نجدهما ضمن فهم ابن رشد لتصور الغزالي، وأعني معنى هذا التصور في تاريخ الفكر، وعلة عدم إدراك ابن رشد له. فلهذين الكشفين نفس المعنى ونفس العلة: **ان الشيء الذي جعل تصور الغزالي أمرًا لا يُعقل عند ابن رشد هو نفسه ما جعل ذلك التصور يتجاوز وضع العقل المابعدي الذي ينتمي إليه ابن رشد وجميع الفلاسفة.**

وفعلا فإن وضع العقل المابعدي يمثل عالما دعائمه المبادئ التي رأينا تصور الغزالي نافيا لها: السببية – طبائع الاشياء – معرفة طبائع الاشياء – عدم التناقض في مفهومه الوجودي، أي، في عبارة وجيزة، ذلك العالم الغائي المتطابق مع المنطق اللفظي

وهو منطق يستعمل لمعرفة تجربة الحس الغفل. وذلك هو مصدر علم الطبيعة الكيفي وعلم ما بعد الطبيعة الغائي والتفسير اللفظي والمنهج الجدلي بوصفه علما تصنيفيا يعتمد تحليل اللغة والاستدلال الفطريين.

رأينا اذن مسلمتي نقد ابن رشد، وهما مسلمتان أوصلتانا الى ما نريد معرفته: ما القراءة التي يمكن أن نفهم بها تصور الغزالي وفي أي صنف من ظروف القول الثقافية؟ فعندما استخرج ابن رشد من نفي الغزالي للسببية نفي الطبائع، كان هذا الادراك المفيد للعلاقة القائمة في الفلسفة اليونانية بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السببية هاما جدا. فهو يبين ارتباط ما بعد طبيعة أرسطو بمنطقه. ذلك أن الحد (منطق)، عندما يصبح ماهية أو طبيعة (ما بعد طبيعة)، يجعل الاستدلال الوجودي ممكنا، في ميادين ثلاثة: ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق. وفي الجملة، فإن ابن رشد يبين، من حيث لا يدري، بل يفضح، ما بين منطق أرسطو وعالم ما بعد الطبيعة الغائي والسببي المغلق من علاقات تحدد ما يمكن أن نسميه بوضع العقل عند اليونان. وهو يأبى الا أن يبقى حبيس هذا الوضع . . .

وعندما يدرك، مفيد الادراك، الارتباط الذي بين نفي طبائع الأشياء ونفي العلم والعقل بمعناهما اليوناني، يبقى ابن رشد في ارشاده لنا عن الحيز الذي يخاطبنا منه في نقده للغزالي. فهذا الادراك (الذي اتخذ قالب الاعتراض)، يقابل المسلمة اليونانية عن الوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه أو تطابق هذا وذاك. وفعلا، فبدون طبائع الأشياء لا يمكن أن نتصور علما، يعمل بواسطة الحدود والتصانيف ذات المدى الوجودي، يستطيع أن يعلم شيئا ما. فلو بقيت الحدود حدودا ولم تستحل إلى ماهيات أو طبائع، لصار العلم، عندئذ، مستحيلا. من ثم نفهم قولته الشهيرة، ناقدا مفهوم العادة: "وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب إلى فاعل حكيم"(1).

لا يسع ابن رشد أن يتصور العلم مجرد وضع وعادة، اذ ينجر عنه، حسبه، أن الموجود يصبح كذلك وضعيا وعادة: ذلك أن العلم، في مفهومه اليوناني، لا يمكن أن يكون مخالفا للمعلوم . . .

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 524

ها نحن إذن ندرك من أين يخاطبنا ابن رشد. وخطابه يفيدنا أن تصور الغزالي، في هذا الحيز، مستحيل، لا يعقل ومناقض لطبيعة العقل الانساني. وهكذا، فنقد ابن رشد ينحصر في هذه الفائدة: **لا يمكن أن ننفي السببية دون أن نهدم معها ما بعد الطبيعة المرتكزة على نظرية طبائع الاشياء، وعلى المعرفة بواسطة ادراك تلك الطبائع**. بل إن ابن رشد يتجاوز ذلك جازما أنه على الغزالي، اذا أراد ألا يدحض نفسه بنفسه، أن ينفي مبدأ عدم التناقض. وأخيرا ففي تحليله لمفهوم العادة، أراد ابن رشد إبراز لامعقولية هذا المفهوم، ولكنه نسب إليه مدى وجوديا بواسطة المسلمة اليونانية الضمنية الطاغية عليه التي توحد بين العلم والمعلوم توحيدا مباشرا. وهو أمر يأتي مصداقا لفرضية العمل التي انطلقنا منها في هذا البحث ويثبتها: بوصفه سجين الفكر المابعدي اليوناني، لا يسع ابن رشد ان يتصور مفهوم العادة الا كطبيعة الفكر العارف أو كفكرة وجود وضعي لجميع الموجودات وهي، عنده، فكرة سخيفة ولامعقولة.

لكن الغزالي، في لجوئه إلى مفهوم العادة، كان يهدف إلى أن ينفي ما للمعرفة العقلية من مدى وجودي. فعنده، ليست العادة الا "ما يرسخ في أذهاننا جريانها (الأشياء) على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"(1). ولقد قال الغزالي، عديد المرات، إن الفلاسفة يخلطون، في غفلة، بين تتالي الأحداث، حسب اطراد العادات، وبين جريان ضروري يزعمونه لها، مع إضافة علاقة فعل وانفعال بينها. وهكذا فالغزالي لا يدعي لمفهوم العادة أي مدى وجودي. وكل ما يريد بيانه لا يعدو استنكار عدم وجاهة إسقاط ضرورة وهمية على الوجود بالخلط بينه وبين ما شاهدناه منه. وليس في الجزم بأن الضرورة غير موجودة حيث لا شيء يثبتها ولا شيء يبررها جزم بأن جريان العالم غير ذي نظام.

وأما نفي طبائع الأشياء المنجر عن نفي الأسباب، فالغزالي يوضح موقفه منه، ببيانه أن موضوع المعرفة العقلية ليست الطبائع بل جريان الأمور على مستقر العادة واقتراناتها العادية، أي غير الضرورية. اذ انه لا وجود للطبائع ولا فاعل الا الله، وهي، إن وجدت، لا يمكن أن نعلمها أو أن نخلط بينها وبين ما لنا عن الأشياء من المعلومات.

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 231.

وتبقى ضرورة نفي مبدأ عدم التناقض التي يشير إليها ابن رشد، في نقده، اعتراضا مبهما وسيء القصد. فاذا كان ابن رشد يعني مداه الوجودي، أجبنا أن تصور الغزالي لم يصبح ممكنا الا لأنه يبين أنه لا تناقض بين افتراض عكس جريان العالم وحاله الحاضرين. وهذا أمر لا يمكن إذا كان لمبدأ عدم التناقض مدى وجودي، ولم يقتصر مداه على كونه منطقيا وملازما للعلوم التعريفية.

بذلك نفهم لماذا قلنا ان النتائج التي استخلصها ابن رشد والتي يراها جاعلةً من تصور الغزالي لا معقولا ومناقضا لطبيعة العقل الانساني، هي منطلق هذا التصور. فالغزالي مدرك، تمام الادراك، لهذه النتائج (بالنسبة إلى ابن رشد) والأسس (بالنسبة إليه). انها دعائم تصوره، كما نراه فيما بعد، وهي كما رأينا، لا يمكن أن تصدر عن ما بعد الطبيعة اليونانية، اذ أنها تقتلعها من جذورها كما أدرك ابن رشد ذلك، مفيد الادراك. ولنلاحظ، في خاتمة هذا الفصل، أن أمرين هامين حدا من مدى تهديم الغزالي لما بعد الطبيعة وتجاوزه الفكر الذي يريد بواسطة اللفظ والجدل أن يعرف العالم.

الأمر الأول هو الصورة التي ولدتها مسلمة ابن رشد الأولى عن الغزالي. وهذه الصورة ترجع كل عمل الغزالي إلى مجرد تحزب متكلم مدافع.

والأمر الثاني هو الصورة التي ولدتها مسلمته الثانية عن الغزالي. وهي صورة تعمد إلى إرجاع فكر الغزالي إلى مجرد مشروع مغالطي يحاول تهديم العقل لا غير.

وبعبارة أخرى، فان جمود الحواجز بين الفرق (فيلسوف متكلم الخ . . .) ثم صمود النظام اليوناني (الدورية التي ترضى العقل وإن سجنته في العلم اللفظي) وضعا حدا لمدى هذا الترتيب الجديد لعناصر المعرفة.

ومع ذلك، فانه من مجانبة الحق أن ننفي دور عمل الغزالي العظيم في الوجهة الجديدة التي سار عليها الفكر بالعالم العربي، بعد عهده اليوناني، أعني الوجهة العلمية التجريبية.

خاتمة الباب الأول

معنى هذا النقاش
أو
مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد مكننا فصلا الباب الأول من تحديد المجال الذي تمثله عناصر تصور الغزالي السببي، أي عناصر مفاصله النظرية. اذ يبرز منهما كلاهما حركتان: احداهما ايجابية (تتعلق بمبادئ النظام الجديد)، والأخرى سلبية (تتعلق بالنظام الذي يهدم الغزالي أركانه).

ان الفصل الأول الذي خصصناه لقراءة تصور الفلاسفة السببي عند الغزالي أوصلنا إلى هاتين الفكرتين الهامتين:

أ) العقل، من حيث هو مبدأ وجودي ومثال معرفي في ما بعد الطبيعة والأخلاق والطبيعة، لا يفسر هذه الميادين، اذ هو يجعل منها منظومات منغلقة، غائية وميتة. والغزالي يعمد إلى تهديم هذا النظام.

ب) ثم يبني عالما منفتحا، مبدؤه الوجودي ومثاله المعرفي الإرادة أو الحرية المطلقة التي تعوض الضرورة.

ستدفع بنا هاتان الفكرتان إلى طرح السؤال التالي: ما معنى هذا التقابل بين العقل والإرادة، وكيف صار ممكنا؟

أما الفصل المخصص لقراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي، فقد برزت منه هاتان الفكرتان الموازيتان للفكرتين الأوليين:

أ . 1) إن تصور الغزالي ينفي كل مدى وجودي للمعرفة العقلية في ما بعد الطبيعة والأخلاق والطبيعيات .

ب . 1) وهو تصور يبني نظرية جديدة في المعرفة لانفجارها الى نظم ثلاثة: نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق) والنظام الإجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والأخلاق)، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو إرادة (في التصوف والمعرفة الوجودية) .

ستدفع بنا هاتان الفكرتان ، كذلك ، إلى طرح هذا السؤال: ما معنى هذا التقابل بين نظريتي المعرفة ، وكيف صار ذلك ممكنا؟

إن السؤالين اللذين طرحناهما يعينان حيز ثورة الغزالي التي سيحدد معالمها جوابهما: فالغزالي يعوض التصور العقلاني (العقل كمبدأ وجودي) الذي يطيح به (أ) بالتصور الإرادي (ب). ويعوض تصور المعرفة الوجودي (مدى المعرفة العقلية الوجودي) الذي يهدمه (أ . 1) بالتصور الإجرائي (ب . 1) .

إن العلاقات القائمة بين هذين الزوجين المتوازيين من الأفكار علاقات مهمة: فالزوج الأول (أ وب) يمثل شرط امكان الزوج الثاني (أ . 1 وب . 1) . أما الزوج الثاني فهو الطريق الموصلة إلى الزوج الأول . ذلك أن الغزالي ، وقد انطلق من البحث في مدى العقل ، حد منه ، بإعطائه دورا دنيويًا ، بينما أسند الدور الأول الى الارادة . إن الزوج الثاني الذي تمثل المعرفة مشكلته المركزية يؤدي بالغزالي إلى الزوج الأول الذي مشكله الرئيسي مبدأ الوجود ومثال المعرفة (أي فكرة الله): **إن البحث الإبستمولوجي أدى إلى البحث الوجودي أو الربوبي الذي هو أساسه**.

وهكذا ، فإن الغزالي أخلى العقل من كل مدى وجودي وفجره الى نظم ثلاثة . أولها يتجاوزه بصورة مطلقة ، النظام الوجودي الذي هو إرادة أو حرية وليس عقلا . أما النظامان الآخران ، فهما نظام الضرورة المنطقية وتحصيل الحاصل (في الرياضيات والمنطق) أي نظام العلوم التحليلية والتعريفية ، ونظام المعرفة الاجرائية ، أي نظام المعرفة التي تخضع النظام الوجودي (الأول) إلى النظام المنطقي (الثاني) . ويمكن أن نطلق على هذا النظام نظام الاجتهاد أو النظام النفسي الاجتماعي ، اذ هو ، كما سنرى ، ذو آلية نفسية اجتماعية (التربية ، العادة ، الخيال ، المصالح) وذلك في الطبيعة ، وفي الأخلاق الاجتماعية (الفقه) .

يمكن أن يكون لهذا الاخضاع (الاردة للعقل) غاية أخرى: أعنى بناء علم وجودي يدعم العقيدة الدينية – وهو علم الكلام الذي يمثله كتاب الاقتصاد في الاعتقاد خير تمثيل.

وهكذا، فان الطريق الصوفية ذاتها تنزل بالمكانة التي تعطيها معناها كله في مجال مفاصل تصور الغزالي النظرية. فما دام الوجود أو الله ارادة وليس عقلا، فان الانسان يبلغ الحقيقة بتربية ارادته (الطريق الصوفية) حتى تطابق ارادة الله التي تعرض في الأحكام.

لذلك فنحن نعتقد أننا، بهذا، قد وضعنا حدا لقراءة عمل الغزالي، باعتباره صوفيا أساسا، اذ التصوف نفسه أضحى عنصرا من هذه النظرية الجديدة في المعرفة.

وفي هذا يكمن تفسير الاعتدال الذي يتصف به تصوف الغزالي. ان هذا التحليل يؤيد ما رسمه الفصلان السابقان بدون تفصيل: ان محور عمل الغزالي كله هو نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي ومداه وهو يولجنا بعد الى جواب السؤالين اللذين طرحناهما بدافع من الزوجين المتوازين السالف ذكرهما: وأعني ما معنى زوجي الأفكار هذين وكيف كانا ممكنين؟.

يتركب الفكر العربي، بالنسبة الى أجيال المفكرين الذين سبقوا الغزالي، من عنصرين هامين يقع التمييز بينهما، عادة، بتسمية الأول علوم الملة، والثاني العلوم الدخيلة. وهيأة تواجدهما تساعدنا على ادراك معنى عمل الغزالي. ففي العمل الفكري الذي تطلبه المرور من ثقافة شفوية الى ثقافة كتابية، بفضل الاسلام، وجد العرب في "العقل المعقول" اليوناني وسيلة ساعدتهم، أيما مساعدة، على تحقيق المهمتين اللتين تنتظرانهم: بناء العلوم الدينية واللغوية، والذود عن الاسلام ضد النحل المتعاقلة.

لكن هذا العقل، الذي هو مجرد وسيلة (في قصد المستعملين)، سيدعي حقوقا تدفع بالمفكرين الى اعطائه مدى وجوديا، وهو مدى كان له كذلك في الثقافة اليونانية. **ومن ثم فان مشكل وضع العقل الوجودي ومداه المعرفي كان، تاريخيا، مشكل الثقافة العربية أساسا.** وكل المفكرين العرب كانوا مدركين لهذا المشكل، باستثناء الفلاسفة، الذين كان العقل بالنسبة اليهم أمرا بينا بنفسه، لا يطرح أي مشكل، اذ هم سلموا، دون رجعة، بوضع العقل اليوناني، وكانوا سجناءه الغافلين.

لكن المفكرين الواعين بهذا المشكل أعطوه حلا ساذجا، يتمثل في استعمال "العقل المعقول" اليوناني، مع رفض ما بعد الطبيعة المنجرة عنه، أو في السقوط في تلفيقية مقيتة تشبه توفيقية اخوان الصفا المؤسفة!

لا أحد، إلى هذا الحد، صاغ العقل العربي، أي ذلك العقل الذي يطابق تصوره الوجودي إرادية القرآن الضمنية. وشرف هذا الإبداع يرجع إلى الغزالي، لذلك فهو أول حكيم أنجبته الثقافة العربية فأدرك احداثياتها.

لا شك أن محاولات عديدة أخرى، قبل الغزالي، أقدم عليها مفكرون جريئون، كانت قمتها طرح المشكل في صياغته الأشعرية[أ]. لكن الغزالي يبدو أول مفكر درس، بفكرتيه النقديتين (أ وأ.1) دراسة نظامية العقل ووضعه الوجودي والمعرفي، ووجد بفكرتيه الإيجابيتين (ب وب. 1) حل هذا المشكل، أو وضع العقل عند العرب والمسلمين. وهو وضع جعلناه مقابلا لوضع العقل عند اليونان. وسنرى، في الباب الرابع، كيف أن هذه المحاولة تمتد عروقها في شروط إمكانها التي تمدها بها الثقافة العربية – الإسلامية.

إن وسيلية العقل المجردة بدت لنا وكأنها أمر اتفاقي (حل المشاكل الآزفة التي طرحها المرور من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية والذود عن الدين الجديد). ولكن ما هي له علامة (الموقف العربي من العقل اليوناني)، لم يكن معلولا عقليا، وإذن فقوته الوحيدة تأتيه من وجوده الذي يعرض في شكل الموقف العدائي إزاء الدخيل. لذلك كان يبدو مجرد اتفاق، وبقي محدودا، إذ هو لم يستحل، بعد **عقلا عاقلا**، كما تبين من المعنيين اللذين ابرزناهما. اذ هو، بتهديمه **العقل المعقول** اليوناني، حرر عقلا آخر: أعني عقل الثقافة الجديدة، الثقافة العربية.

إلى هذا الحد تبدو هذه اللمحة التاريخية قد ابعدتنا عن معاني فكر الغزالي الرئيسية الاربعة (أ، ب، أ. 1, ب. 1). لكن ها نحن نرى كيف تنير سفحي هذا الفكر. السفح الأول (أ و أ1) يطيح بالنظام العقلي المنغلق الذي يمثله **العقل المعقول** والمتجمد، أو وضع العقل اليوناني، كما عرفه العرب والذي أخص خصائصه طبيعته المابعدية. اما السفح الثاني (ب و ب. 1) فانه يبني نظاما عقليا جديدا منفتحا، كما وصفناه، وأخص خصائصه طبيعة الإجرائية العملية.

أ) ولقد وسمت هذه الصياغة بانشقاق الأشعري وخروجه من المدرسة الفكرية (وعنها!) الأقرب إلى الفلاسفة (المعتزلة). وكان ذلك الانشقاق يدور حول وضع العقل من حيث هو مثال معرفي ومبدأ وجودي، وهما خاصيتان ينكرهما الأشعري ويعترف له بهما المعتزلة والفلاسفة.

وما يجدر بنا تحليله الآن هو المرور من السفح السلبي الذي يهدم النظام القديم (أو وضع العقل اليوناني) إلى السفح الايجابي الذي يبني النظام الجديد (أو وضع العقل العربي). – الوجود أو الله من حيث هو في جوهره إرادة وليس عقلا، العقل أو المعرفة من حيث هي في جوهرها وسيلة عملية وليس ما بعد طبيعة: تلك هي الخصائص الرئيسية لوضعي العقل وللمرور من أحدهما إلى الآخر المرور الذي حققه الغزالي والذي يحاول عملنا هذا أن يبينه. إن وضع العقل الذي ينتمي إليه الغزالي هو الوضع العربي. وكل عمل الغزالي هو بناء هذا الوضع نظريا.

سندرس، فيما بعد، هذين الوضعين. لكن يجب أن نؤكد بعض الملاحظات بخصوص هذا المرور من العقل إلى الإرادة، خلال العبور من العقل المابعدي الى العقل الاجرائي ونقد العقل وتعيين وضعه الوجودي والمعرفي. اذا كان العقل لا يعلل ما هو موجود، اذ الوجود وعدمه بالنسبة إلى الأشياء يمثلان، في البدء، فرعين لهما نفس القدر من الامكان وجوديا (كل موجود عالمي مطلق الامكان وكذلك العالم نفسه)، أي إذا كان وجود العالم غير ضروري، في شيء، ولم يكن هناك تناقض في فرضه على غير ما هو عليه أو في فرضه غير موجود أصلاً، فاذن كانت الارادة في البدء. فلا شيء غير الحرية المطلقة يمكن أن يعلل وجود ممكن الوجود ولا يمكن للعقل أن يكون نازلا أهله وحالاً سهله إلا في عالم الضرورة! لا شيء دون الارادة مبدع. العقل ليس خلاقا. الإرادة وحدها يمكن أن تكون مصدر البدء المطلق، والعقل ليس بوسعه إلا أن يضيف النظام لعالم متقدم عليه. انه يعوض الصدور عن العدم الذي تنطلق منه الإرادة بشيء ما، بعدم النظام أو المادة على الأقل.

وليس العقل كذلك مشرعا: فالوجود في ذاته ليس حسنا ولا هو قبيح. والعقل لا يمكن أن يكون مصدر القيم. إنها الإرادة التي تقرر، تحكميا وتوقيفيًا، الأحكام التقييمية للموجودات والأفعال. ودراسة هذه الأحكام جزء من الفقه الذي يعتبر الأحكام مصدرها إرادة الخالق.

فالخلق (موضوع علم الوجود) والأحكام (موضوع علم القيم) وليدا الحرية المطلقة. والعقل لا يمكن أن يعللهما، إذ فرضها على غير ما هما عليه لا يستلزم أي تناقض. وما لا يناقض غيره ذاته ليس ضروريا.

اذا كان الخلق الحر والتشريع الحر متطابقين، فإن علم الطبيعة يصبح علم التشريع

الالهي في الطبيعة، مثلما كان علم الفقه علم التشريع الالهي في المجتمع: واذن فالطبيعة نظام تشريعي من القوانين وليست نظاما ما بعديا من الأسباب.

ذلك هو مصدر تعميم المناهج الفقهي في التقنين على الطبيعة. ولكن بما أن المنهاج الفقهي يعمم الأحكام النصية (بواسطة الاجتهاد) لكي تشمل الأحكام الأفعال والأحداث والأشياء التي لم تشر اليها النصوص فتصبح منسحبة عليها، فان الأحكام التي ننطلق منها في الطبيعة ستكون التجارب (العادة) التي تسمح بتقنين الطبيعة وتقعيد مجراها.

كذلك اذن، وقع التحول من وضع العقل اليوناني الى وضعه العربي: من العقل إلى الارادة، ومن «ما بعد الطبيعة» إلى الاجرائية العملية، ومن السبب إلى القانون ومن الطبيعة إلى الرمزين العنصرين الأيجابيين اللذين يجب الاحتفاظ بهما هما: نظرية الارادة، من حيث هي مبدأ وجودي ومثال معرفي، ثم تصور العقل الجديد، وهما عنصران نخصهما فيما بعد بفحص عميق، بعد دراسة جزئيات تصور الغزالي للسببية تصوره الذي عرفنا مجال مفاصله النظرية، ووصفنا عناصره الأساسية.

هذا المجال تبرز جذوره ظاهرات ثقافية عديدة أشرنا إلى أحدها: أي المصدر التاريخي لمشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي. ولكن اذا كان هذا المصدر التاريخي يبين كيف صار وضع العقل مشكلا في الفكر العربي – وهو مشكل صير هذا الفكر نقديا في جوهره – فانه لا يفسر، في شيء، الحل الذي يعطيه اياه الغزالي.

لكن شروط امكان هذا الحل هي أركان ما أسميناه بوضع العقل العربي:

1) غلبة الدراسات الفقهية واللغوية شكلت هذا الفكر وصورت خطّه البياني.

2) الرابطة التي لا تنفك بين الظاهرات الثلاث التالية والتي تبدو غير مترابطة: مؤسسة **الاجتهاد** – **انعدام السلطة الروحية** – **مشكل وضع العقل**. ان هذه الظاهرات الثلاث تتعلق بنفس المشكل: مشكل خصائص النظام الجديد الذي كان الغزالي من الذين قطعوا شاسع الخطوات في التنظير له. ان هذه الشروط تبدو مشتتة دون أية رابطة تجمعها وتوحد بينها. لكن عملنا سيبين، في الباب الرابع، أنها تمثل هذا النظام ذاته، من حيث هو وقائع ثقافية مؤسسية.

الباب الثاني

تصور السببية عند الغزالي

الفصل الاول

مصاعب عمل الغزالي الفكري

إن دراسة السببية أو أية مسألة فلسفية أخرى عند الغزالي تبدو عويصة، إن لم تكن مستحيلة. فمساره المتعرج ومجادلية أغلب كتاباته تمثلان العلة الأهم في ذلك الاستعصاء. كذلك، فكثير من المسائل التي عالجها الغزالي عرضا في تحريره لبعض الأدلة المتعلقة بغيرها من المشاكل، تضفي على أعمال الغزالي صبغة الاستطراد أكثر من صفة الاعتقاب والتنظيم. وليس الشك في نسبة بعض الكتب إليه مما يهون هذه الصعوبة.

بالرغم من كون عملنا لا يزعم — ولا يهدف الى — التدخل في قضية صحة النسبة أو الانتحال[أ] ولا في قضية نوايا الكتاب ودوافعه، وهي مشاكل لا نقضي في قيمتها بشيء، وإن كنا لا نهون منها، فإننا سنخصص هذا الفصل لبيان الحدود التي لا يمكن لهذه الاتهامات أن تتجاوزها. إذ هي، إن بالغنا في أهميتها، تئد فينا الاندفاع نحو لب الأشياء.

إن المشكل الذي تطرحه قراءة عمل الغزالي مرتبط، مباشر الارتباط، بنقد ابن رشد الذي وصفناه بالخارجي. فهو يُرَدُّ إلى اعتراضيه حول حيز فكر الغزالي بين أسر الفكر الأخرى في الثقافة العربية (هل هو فيلسوف أم متكلم أم متصوف — أم فقيه، أم لا)، ثم حول الكتابات التي تعبر عن رأي الغزالي الحقيقي، ما هي.

لا غرو، فقد اخترنا، كما اسلفنا القول في ذلك في الباب الأول، أن نتجنب هاتين المسألتين، رغم اعترافنا بقيمتهما. لكن اختيار تجنب الكلام في القضية لا يعني

(أ) مثل كتاب «مشكاة الأنوار» المشكوك في نسبته اليه، وإن كان ابن رشد يدعى صحة هذه النسبة ليبين انتساب الغزالي إلى زمرة الفلاسفة.

وجوب عدم التعديل من الأهمية المبالغ فيها، التي تسبغ عليهما، في العادة. وذلك ما سنقوم به في هذا الفصل الأول، دون اعتبار هذا المشكل ذا أهمية مركزية في عملنا.

يبدو لنا أن المسألة الأولى، مسألة الأسرة الفكرية التي قد يكون الغزالي منتمياً إليها (الفلاسفة – المتكلمين الخ . . .) تفقد معناها، إذا لم تكن مجرد تصنيف يفهم المبتدئين سيماء هذه الأسر وتشاجنها. لكنها، إن وضعت بإطلاق، تصبح مفترضة لوجود حواجز مانعة، وأسوار محيلة للتواصل بين هذه الأسر، بينما المفكرون الكبار مثل الغزالي تكمن عظمتهم في تجاوزهم هذه الحواجز، فيصوغون مجال المعارف والأسر الفكرية، في تنظيم وتوزيع لم يسبقهم إليهما غيرهم.

فليس الغزالي أحد هؤلاء المفكرين بالمعنى المتعارف. ما هو بالفيلسوف، إن كانت الفلسفة رؤية فلاسفتئذ لمجال المعرفة والوجود. وليس هو متكلما، إن قصد بالكلام الاكتفاء باستعمال الجدال الفلسفي للذود عن الدين. وليس هو أخيراً متصوفاً إذا كان التصوف دين الوجدان أو فلسفته فحسب.

والأصح أنه، في نشاطه الفكري، من حيث هو شخص متعين وملتزم، كان جميع ذلك، تتاليا، وأحيانا تساوقا. ولكن هذه الممارسة الفكرية ذات الانتماء المتعدد، أدت إلى غزالي ليس هو هذا ولا ذاك ولا ذلك، بل هو تجاوزهم جميعا، ففتح عهدا جديدا نحاول أن نرسم حيزه ومحيطه في البابين الثالث والرابع.

إن هذا ا"لغزالي" الذي لا تسمح دوافعه كشخص متعين وملتزم ولا نواياه، بإدراكه (إذ هي تجذبنا نحو المسائل التي اخترنا تجنبها مدركين) هو الذي وضع تخطيطا أوليا – إنه مجرد تخطيط أولي – لترتيب المعرفة وتوزيعها على نمط جديد. وهدفنا هو استخراج هذا الشيء الذي يبرز تخطيطه عند الغزالي، ولكنه يبقى مدفونا تحت ظاهرتين هامتين: إحداهما لغة ذلك العصر الفلسفية التي قد يغالطنا استعمال الغزالي لها، والأخرى وضعية الفكر الذي تحجر فاستحال مؤسسات ميتة ومتحزبة (الأسر الفكرية والفرق).

إن تأويل عمل الغزالي في هذه الوضعية ثم الظاهرة الكامنة في كون الفكر الذي تلا الغزالي لم يهتم إلا بثمرة عمل الغزالي (تغلبه على هذا الحزب أو ذاك من المعارضين للسنة) غطيا هذا التخطيط الأولى الذي رسمه باعتناقه الشروط التي وفرتها الثقافة العربية للفكر وبنقده نقدا صائبا، وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني.

ما قلناه هنا يفترض، وراء ما قام به الغزالي، نظرية متناسقة معتقبة – حتى وان تحدثنا عن مجرد تخطيط أولي. انه يفترض على الأقل، نية تجاوز ما هو موجود إلى شيء آخر. لكن طابع عمله الجدالي يبدو مقصرا هدف الغزالي على النتائج الملموسة التي للصراعات الحزبية في عهده. فعندما ندرس كتاباته لا نعلم ما يقوله هل يمثل فكره أم هو مجرد اعتراضات غايتها هز مواقع الخصم، دون القصد إلى اثبات نظرية ايجابية متناسقة بل ان الغزالي نفسه بلغ حد التصريح، في مقدمة التهافت الثالثة، بأن هذا المنهج لا يعدو التهديم، اعتمادا قصديًا: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم. فلذلك أنا لا أدخل عليهم الا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة. فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية. ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدا عليهم. فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين. فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(1). لكن حتى وان كان النقد سلبيا فحسب، فانه يتجاوز ما ينقد. ذلك أن الشك والتشكيك في ما كان يبدو بينا بنفسه، تجاوز له نحو نظام مغاير.

غير أن علة أخرى تقوي هذا التردد، عند تناول الغزالي بالدرس: فهو يعتمد على نظرية فريق لمهاجمة نظرية فريق آخر، ثم يستعمل هذه النظرية التي هاجمها ليهاجم بها نظرية أخرى. فهو يبين سفسطة العقل في نقده الفلاسفة وقيمته في حواره مع الباطنية. لكنا سنرى أن هذا التناقض الظاهر ليس هو كذلك الا اذا ظننا الأمر يتعلق، في كلتا الحالتين بالحكم على العقل أو له باطلاق. وكيفما كان الأمر، فقد يؤدي ذلك إلى القضاء بأن نقد الغزالي ليس هو نقد المفكر الذي يريد أن يثبت أقدامه، بل هو نقد المدافع عن تحزب معين. ألا تراه في هذه المقدمة يدعو إلى الاجتماع على الفلاسفة؟ لكن ليس بالامكان أن ننفي أن نقده يجعل حقيقته نسبية مثل الحقيقة التي ينقدها لمجرد كونها باتت لا تعتمد ذاتها أساسا بل أساسها أصبح فشل الخصم في اثبات حقيقة أمتن منها. عندئذ تصبح حقيقة حزبه غير الحقيقة المطلقة، بل أشبه شيء بالحقيقة.

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 68–69.

وهكذا نرى أن مجادلة الغزالي، حتى وإن كان، في التزامه يصارع ذودا عن حزب معين ليست مرافعة المحامي الذي يقوي وضعية نائبه بإضعاف وضعية خصمه، بل هي صراع البحارين في اللجة، يحاول كل منهما النيل من خصمه بالنيل من المركب المشترك. إن هذا النقد، وإن كان متحزبا، فهو يهز سربال ما بعد الطبيعة ويبشر بفجر جديد، فجر سيبزغ في تصور السببية عند الغزالي.

قد يُعترض أن جميع هذه المشاكل ما كان ينبغي أن تطرح، ما دام الغزالي قد حلها بنفسه. ألم يصنف كتاباته حسب مستويات الأفكار التي يوجهها إليها، وحسب درجات حقيقة محتواها؟ أليس الغزالي قد دلنا، بهذا التصنيف، على الحيز الذي نجد فيه فكره الأعمق، والأقرب إلى نفسه؟ فسليمان دنيا، مثلا، مع اعتباره التهافت عملا فلسفيا، يعتنق رأي الغزالي فيه ويصفه بأنه كتاب لا يعبر عن رأي الغزالي: "فأنت ترى أنه لا يصح امتداد آراء الغزالي الخاصة به إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره. وظاهر أن كتاب التهافت ليس من بينها، فلا يصلح اعتباره مصورا لآراء الغزالي وأفكاره الخاصة:"(1).

يتحتم إذن، لدراسة مسالتنا – مفهوم السببية عند الغزالي – أو أية مسألة أخرى، أن نبعد من عمله كل ما ليس "بمضنون به على غير أهله". وما دامت مسألتنا لم تعالج باعتقاب واستقصاء إلا في التهافت، باتت عبارة "عند الغزالي" لا تعني شيئا، ما دام لا يعبر فيه عما يفكر فيه فعلا.

هل يجب أن نعتقد إذن، أن ما يعبر عنه الغزالي في تصوره وفي نقده الذي يوجهه إلى حتمية الفلاسفة السببية، هو مجرد جدال؟ إذا كان المقصود بفكر الغزالي ما يعتقده في أعماق باطنه، فعن ذلك لا نملك إلا السكوت. أما إذا كان، على العكس، معنى ذلك، الحل الإيجابي والمتناسق الذي يعرضه لمشكل نظري، فإنه يمكن عندئذ أن نقول إن فصل التهافت المخصص لمسألة السببية، هو عين فكر الغزالي، وذلك لعلتين:

الأولى، هي العلاقة التي تربط تصوره للسببية بباقي عمله.

والثانية، هي الحل المتناسق والقائم بذاته الذي يتضمنه هذا الفصل، خلافا لفصول التهافت الأخرى.

ولنلاحظ، قبل البحث في العلتين هاتين، أن هذه الطريقة (في قراءة الغزالي) التي تهتم خاصة بالتزامات الأشخاص الأعيان في الجدال المناسبي، وبآراء المؤلف في عمله،

(1) سليمان دينا، مقدمة تهافت الفلاسفة ص 55.

هي التي تفسر المصير الذي آلت اليه أعمال الغزالي. فغلبة الغزالي على الفلاسفة هي . في مجرى الأحداث، أهم عند أصحاب هذا الرأي بكثير من معنى نقده الفلسفي.

قرائن كثيرة تدفعنا الى الاعتقاد بأن رؤية عمل الغزالي هذه التي يدعمها هو بنفسه بتقلبات مواقفه (في الحياة وفي النظر) وبتصنيفه لأعماله، لا تصمد أمام التحليل الداخلي الذي لا يعير الاهتمام لغير العمل ذاته وليس لحياة الغزالي أو لرأية فيه وفي ذاته. فحتى لو سلمنا أن عمل الغزالي الجدالي لا يعبر إلاَّ عن حذقه دون فكره، فان الفصل المخصص للسببية هو أول الفصول التي يقدم فيها الغزالي نظريته في شكل إيجابي، ناسبا إياها إلى نفسه وحزبه، لا على شكل مجرد اعتراضات. فهو لا يستعمل عبارة «نعترض بكذا على كذا» أو «ان قلتم . . . قلنا . . . » بل: «نحن ندَّعي . . . »، ثم ان الفلاسفة هم الذين يعترضون، من أول الفصل إلى آخره، محاولين تهديم النظرية التي يدافع عنها الغزالي.

هل يكون ذلك مجرد شكل أسلوبي؟ سنرى، عند بحث تصور الغزالي، أن محتوى هذا الفصل، بالاضافة إلى هذه الاختلافات الأسلوبية، مغاير لمحتوى الفصول الأخرى، إذ الغزالي يعرض فيه حلا منتظما يتقوم بتناسقه وانغلاقه، وليس بمقابلته لحل الفلاسفة، رغم كون نقد هذا الحل هو الذي أوصل إلى ذاك الحل. ان هذا الفصل إذن، يمثل، مع فصل خلق العالم، مفتاح التهافت، اذ نجد فيه المبدأ الثاني الذي يعتمد عليه كل الكتاب، أعني التصور الايجابي لمفهوم السببية، وهو التصور الذي يتمم اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. ان هذا المبدأ يقوم بوظيفة المفتاح لكل أعمال الغزالي، وليس **للتهافت** فقط. فهو الذي يشير إلى العلاقة التي تربط تصور السببية عند الغزالي بجميع عمله الفكري.

إن تصور السببية عند الغزالي تربطه علاقة لاتنفك بكل أعماله وأعني بذلك هذا الثابت الأساسي المتمثل في التساؤل عن مدى العقل المعرفي ووضعه الوجودي، وكذلك الحل الإيجابي الذي يعطيه لهذه المسالة.

إننا نريد، في تعديلنا لمدى التحفظات المتعلقة بعمل الغزالي النقدي والجدالي، أن نبين، خاصة، أنه رغم الظواهر، يمكن أن نبحث فيه عن عناصر فكر إيجابي وجديد أساسية، وهي عناصر تبقى هي هي، في كل أعمال الغزالي وتكشف لنا الرسم الأولي الذي أشرنا إليه. ان لهذه العناصر علاقة، سنحاول تحديدها، بنظرية المعرفة الغزالية،

وبالتحديد مع تصوره للعقل. لقد أشرنا بعد أن الغزالي ينفي عن العقل كل مدى وجودي، ببيان أن المعرفة، في الطبيعيات، أساسها الاعتقاد والعادة، وليس الضرورة. وعلة هذا الموقف ليست دينية فقط، ولا هي صوفية. انها ذات منبعين: البحث الفلسفي أو المنطقي النفسي في المعرفة من جهة، وشروط الامكان الثقافية من جهة ثانية.

لم يقبل الغزالي في فحصه العقل، الضرورة إلا في الرياضيات والمنطق. فاذا كان في ما بعد الطبيعة والأخلاق والطبيعة غير ما هو موجود ممكن الوجود ولا يلزم خُلفًا، فمرد ذلك إلى أن المعرفة، في هذه الميادين، ليست تحليلية ولا تحصيلحاصلية بل هي تجريبية بالنسبة إلى الطبيعة وسماعية أو تجريبية في الميدانين الأولين. – تبقى الطبيعيات اذن، ممكنة وكذلك ما بعد الطبيعة. ولكن من حيث هي علم أساسه الاعتقاد والعادة، وليس الضرورة. أما الأخلاق فلا يمكن أن يدركها العقل الاّ تجريبيا أو سماعيا، اذ ليس هو مصدر القيم وليست القيم ذات وجود موضوعي فتُعلم عقليا.

وهكذا فالغزالي يحد من مزاعم العقل في ما بعد الطبيعة وعلم القيم وفي الطبيعيات. فهو يحد منه بذاته. ما دام مبدأ العقل هو مبدأ عدم التناقض، فان الغزالي سيعمد، في نقده، إلى بيان أن هذا المبدا لا فاعلية له الا في الرياضيات والمنطق، اذ لا يمكن أن نستوفي شروطه الا في هذين الفنين. أما المعارف الأخرى فليس للعقل فيها علم ضروري، ما دامت تعينات الموجود الحقيقي ممكنة، متساوية الامكان، اذا نحن نحينا مبدأ الغائية الذي يعتبره الفلاسفة سائدا على تواجد هذه التعينات: "أن هذا مكابرة للعقل . . . فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم. والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات، واليه ترجع المحالات كلها. فهو تحكم بارد فاسد . . ."(1). لكن نقد استعمال العقل ذي المدى الوجودي في ما بعد الطبيعة، والأخلاق، والطبيعيات لم ينته إلى انكار امكانية المعرفة وإلى العقم. فالغزالي سيكشف طريقا جديدة للمعرفة المابعدية في المجاهدة الصوفية التي تروض النفس بتطهيرها فتجعلها قادرة على الصعود إلى معرفة اللامتناهي معرفة حدسية(أ). وهو يجد كذلك وسيلة أخرى للمعرفة الطبيعية: الاستقراء المعتمد على الاعتقاد في العادة، وهي معرفة

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 103.

أ) تلك هي الطريقة الصوفية التي تمثل النبوة قمتها.

احتمالية (ما هو على الأكثر) وليست ضرورية. وأخيرا، فإنه يكتشف أن مصدر القيم هو إرادة الله أو تظافر إرادة الانسان والمجتمع. وسنرى العلاقة بين هذه الاكتشافات الأربعة ما هي: الضرورة المنطقية المقصورة على العلوم التحليلية و"التحصيلحاصلية" أي الرياضيات والمنطق، الحدس الصوفي في المعرفة المابعدية، والاستقراء المعتمد على العادة والاحتمال في الطبيعة، وأخيرا مصدر القيم (اي النصوص القرآنية والانسان والمجتمع).

إن لتصور السببية أيضا علاقة أخرى مع باقي عمل الغزالي وهي علاقة تكشف لنا عن المصدر الثاني لنفي الرابطة السببية الضرورية، في الطبيعيات: أعني العلة الفقهية. إننا ندعي أن العلم السائد على عمل الغزالي وخاصة على منهجه، رغم الظواهر المغالطة، هو الفقه، إذ إن مفهوم العلة، في مدلوله الفقهي، محوري فيه. فعندما يحظر المشرع شيئا أو يوجهه، لا علاقة للحظر والايجاب بطبيعة الشيء أو الفعل المحظور أو الموجب. إن علاقة الحظر أو الإيجاب الحسية المعينة تمكن من التعرف على الشيء أو الفعل ومن ثم من تعميم الحكم، ولكنها ليست علة الحكم وليست حتى مجرد سبب، ذلك أنه لا يوجد بين العلاقة والحكم أية رابطة ضرورية، ولكنها مجرد علامة على إرادة المشرع الإلهي أو الإنساني[أ].

لذلك فإنه على الباحث (بالاجتهاد الذي له معايير معلومة وحدود بينة) أن يستعمل هذا المفهوم العملي (العلة الفقهية) الذي تفرضه الحاجة المتولدة عن كون النصوص (القرآنية والسنية) متناهية والأحداث التي تنطبق عليها النصوص لامتناهية. فليس للعلة إذن أي مدى وجودي ولا ترتكز على أية رابطة ضرورية بين الشيء أو الفعل والحكم.

لقد عمم الغزالي هذا المفهوم، في معناه هذا، على الطبيعيات التي يجب تنظيمها استجابة لنفس الحاجة: **العمل**. وإذن فعلم الطبيعة ليس إلا مجلة أو **منظومة قوانين** لا مدى وجودي لها. إن رسما تخطيطيا لفلسفة جديدة يبرز في عمل الغزالي خلال نقده لمبادئ العلوم التي أشرنا إليها وخلال إدخاله مفهوم العلة الفقهي في الطبيعة. وإذا كان عمل الغزالي يبدو غير متناسق ومتعدد الانتماء، فليس مرد ذلك إلى العمل

أ) والإنسان يشرع بخياله الذي يعمم بعض الصفات العرضية فيجعل منها أحكاما ترتبط ارتباطا جوهريا (في الوهم) بالشيء الموصوف. التشريع الإنساني خيالي بهذا المعنى،

نفسه، بل لاسترسالنا في قراءته حسب المقابلات التي وصفنا: **الفلسفة، الكلام، التصوف**، كأنها جزائر لا وصل بينها بينما هذه التمييزات الجامدة فقدت معناها كله منذ أن اجتث الغزالي أوتاد ما بعد الطبيعة.

لا بد أن نشير هنا إلى عامل طالما غطاه عموم لفظ الفلسفة، فلم يسمح فيه بالتمييز: لم يُر من معارضة الفكر العربي للفلسفة الا الوجه السلبي وذلك للخلط بين الفلسفة عموما وما بعد الطبيعة. فما لم يقبل به الفكر العربي هو ما بعد الطبيعة – وما همُّ معارضته للفلاسفة الا لكونهم أساسا ما بعد طبيعيين. لكن هذه المعارضة، حتى وإن كانت في الظروف الواقعية تهدف إلى الدفاع عن دين أو مدرسة كلامية، فإنها قد حققت تقييما موضوعيا لقدرة العقل ومداه، وهو نقد لم يقصد . . . كما يزعم بعضهم تحييد العقل دفاعا عن الدين. فحتى الحشويين لم يكونوا يرون العقل والدين متنافيين. انما هو نقد يشكك في مدى العقل الوجودي فلا يعترف له الا بالاجرائية في المعارف التجريبية أو الصورية وهي خاصية نجد أحسن تعريف لها في تسمية العقل بالقوة المميزة أو المحللة، لا غير.

لكن ذلك لم يمنع الغزالي من إنشاء مقالات ما بعد طبيعية لتدعيم عقائد المؤمنين (الذين يتساءلون)، وهي مقالات تنحصر أهميتها في تركيز العقيدة وتقويتها – لكن نظريات الغزالي في ما بعد الطبيعة التي وصفناها لم تلها نتائج على المستوى النظري والبحث الفلسفي، بل بقيت مجرد موقف سلبي يقفه رجال الدين من بعده، دون فهم لبعده الفلسفي والمعرفي.

ينتج من هذا الفصل أنه علينا تجاوز التمييزات المدرسية التي تثمر مشاكل وهمية لا حل لها، لكي ندرك الرسم الأولي الذي تحدثنا عنه، والترتيب الجديد للمعارف. ولنتحفظ الآن بالنتيجة التالية: ان تصور السببية عند الغزالي جزء من كل هو النقد الاعتقابي (الذي لم يُعرض أعتقابيا، للأسف الشديد) للعقل من حيث وضعه الوجودي والمعرفي. فهو يقصر ميدان العقل على الرياضيات والمنطق بالنسبة إلى المعارف الضرورية وعلى التجربة بالنسبة إلى المعارف التي تتعلق بمعلوم حقيقي خارج الذهن. انه نقد أساس مبدأ العقل نفسه أي مبدأ عدم التناقض، وهو مبدأ لا حول له الا في العلوم الصورية أي التحليلية والتحصيلحاصلية. أما في الميادين الأخرى، فان العقل لا يجد أية ضرورة. لذلك كانت فكرة التهافت المحورية تتمثل في بيان أنه

بإمكان العقل أن يثبت ما ينفيه الفلاسفة وأن ينفي ما يثبتونه والعكس في الحالتين جميع فيقر وجود الله وعدمه، وحدته وكثرته. وهذه الفكرة هي أيضا أساس الخطة التي يتبعها الغزالي في كتاب التهافت.

يُضاف إلى هذا المحور الموحد لعمل الغزالي المصدر الفقهي الذي يأتي منه مفهوم العلة – وهو مصدر مكن الغزالي من القول في المستصفي، عند محاولته تحديد هذا المفهوم: "اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال – لا سيما بعد انقطاع الوحي –أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها. . . وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسبابا للاحكام أيضا حكم من الشرع. فلله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه، لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية. وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا. فهو نوع من الحكم . . . "(1).

وهكذا نرى أنه يجب، في دراستنا الفلسفية لمؤلف ما، ألا تقودنا وضعية الكتاب المعينة ودوافعه المعيشة وألاَّ نتبع رأيه في عمله وألاَّ نحتفظ بالنتيجة التي حتمها هذا الموقف العقيم الذي نرفضه، وإلاَّ أدى بنا ذلك إلى عدم النظر في العمل نفسه إطلاقا، ومن ثم الى مجانبة الأهم.

لقد حاولنا، في هذا الفصل، أن نبين أن عمل الغزالي الجدالي والذي يبدو غير متناسق ومتناقضا يصوره مشروع أساسي يجعله يدور حول المشكل الفلسفي الرئيسي التالي: **مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي**. ولهذه المسألة من الحضور في عمل الغزالي ما يجعل القول بأنها لم يدركها أحد من قبل سخيفا. لكن ما حصرها في وجهها السلبي (إذ لم يحتفظ منها إلا بغايتها الظرفية) هو تلك العوائق التي حاولنا تحليلها واحدة واحدة. وهذا الموقف يدعمه كون النظام الذي بناه الغزالي لم يجتز الرسم الأولي أو هو رسم مشتت في عمل الغزالي كله وليس في دراسة مستقصية أو مستفيضة. وهذا الرسم الأولي، كذلك، مدفون تحت لغة فلسفية قد توعز بانتماء الغزالي إلى الفلاسفة. وأبلغ مثال في هذا هو التدليل الذي يثبت به الغزالي أن القيم لا وجود لها في ذاتها لكونها ليست صفات ذاتية للأشياء أو الأفعال. فقد نعتقد إذن

(1) المستصفى، طبعة بولاق كردي 1322–1325. ج 1 ص 59–60.

أن هذه الصفات الذاتية موجودة، عنده، في ذاتها. لكنه عند الحديث عن السببية الطبيعية، يعتبر الصفات الذاتية مجرد أحكام وليست ذات وجود في ذاتها بل هي قضاء إلهي. لذلك نراه يميز بين السببية الفقهية والطبيعية من جهة، والسببية العقلية من جهة ثانية، لأن هذه تسبب بذاتها بينما الأوليان لا تسببان إلا بإرادة القاضي (الله أو الإنسان).

تلك هي إذن عوائق قراءة عمل الغزالي. وذلك ما ينتهي إليه من يبالغ في القيمة التي يوليها إياها. ولقد حاولنا بيان محدوديتها لتجاوزها نحو ما هو عضوي في عمل الغزالي.

الفصل الثاني

تصور السببية عند الغزالي

ان العناصر التي يتركب منها مجال نظرية الغزالي التي استخرجناها من القراءة الغزالية لتصور السببية عند الفلاسفة من جهة، والقراءة الرشدية لتصور السببية عند الغزالي من جهة ثانية، تنحو جميعها تجاه هذه النظرية. وقد حان الآن وقت عرضها في ما تتركب منه ذاتها، بغض النظر عن المجادلات التي أنتجتها في **التهافتين** والتي قدمنا لها تحليلا في الفصلين السابقين من الباب الأول.

يبرز تصور الغزالي في نصوص ثلاثة أساسية متكاملة. الأول يوجد ضمن كتاب **التهافت**: المسألة الأولى من القسم المخصص للطبيعيات. والثاني، نستخرجه من **المستصفى**: من الفصل المتعلق بالقياس الفقهي. أما النص الثالث، فيحتويه **الاقتصاد في الاعتقاد**. يضاف الى ذلك نص رابع، من **كتاب الاربعين**، وهو يبدو مناقضا للنصوص الثلاثة الأولى. لكنه، كما سنرى، يتعلق بمفهوم القضاء والقدر، ومن ثم، فهو يتمم النصوص السابقة.

يعتبر الغزالي، في نص **التهافت** المتعلق بالسببية، أن أساس تصوره السببي يتمثل في التمييز بين الأشياء التي نعلم ضرورة أن ترابطها ضروري والأشياء التي ليست روابطها ضرورية بل عادية: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . . . "(1).

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 103.

لو حاولنا صياغة هذا النص في عبارة مجردة، لندرك مداه، لأعطانا ما يلي: لنفترض شيئين: (س) و(ص) ولنترجم نص الغزالي في العبارة التالية:

1) اذا لم يكن (س) هو (ص) و(ص) هو (س) أي إذا لم يكن (س= ص).

2) أو إذا لم يكن اثبات وجود (س) مستلزما ضرورة إثبات وجود (ص) أي إذا لم يكن (س ← ص). واثبات وجود (ص) مستلزما ضرورة اثبات وجود (س) أي إذا لم يكن (ص ← س).

3) أو إذا لم يكن نفي وجود (–س) مستلزما ضرورة نفي وجود (–ص) أي اذا لم يكن (–س ← –ص) ونفي وجود (–ص) مستلزما ضرورة نفي وجود (–س) أي إذا لم يكن (–ص ← –س).

4) ينتج أنه لا يوجد بين (س) و(ص) أية رابطة ضرورية.

وإذن فالرابطة الضرورية الوحيدة التي يمكن أن نتصورها بين شيئين هي إما تطابقهما (1) او تلازمهما الموجب (2) أو تلازمهما السالب (3). وكل من هذين التلازمين يرجع إلى (1) أي إلى التطابق والتكافؤ. لماذا ذلك؟ يجيب الغزالي: لأن التفريق بين الشيئين، في حالة غير هذه الروابط، ممكن ولا يقتضي أي تناقض إذ: "الممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات وإليه ترجع المحالات كلها". والأمثلة التي يضربها الغزالي للأشياء التي روابطها غير ضرورية، تبين ان الغزالي يسحبها على جميع الأحداث الخارجية الحقيقية، أي على جميع الأشياء التي لا يربط بينها التكافؤ أو التلازم الموجب أو السالب إذ لا تناقض بين اقتران هذه الأشياء وعدمه.

لذلك نستنتج من حصره الرابطة الضرورية في التكافؤ[أ] والتلازم[ب] ومن سحبه عدم الاقتران الضروري على جميع الأشياء الواقعية، أن الارتباط الضروري لا يوجد الا حال وضعه أو افتراضه مسبقا بين العناصر التي ندرسها، وذلك بفرضها متلازمة أو متكافئة. لكن ذلك الوضع أو الافتراض ينتج عنه أن الأشياء ذاتها وضع حدها فعل إرادي، أي إنها عناصر تعريفية[ج] في نظام افتراضي تحصيلحاصلي[د].

أ) لتكافؤ: equivalence

ب) التلازم: Double implication

ج) تعريفي: Définitionnel

د) تحصيل حاصل: Tautologie

فالمعايير التي يشترطها الغزالي، في وصف الاقتران بالضروري هي معايير كل نظام تعريفي افتراضي أعني عدم التناقض مع فرضيات المنطلق أو التعريفات التي وضعت بدءًا، أي في هذه الحالة، التكافؤ والتلازم بين الحدود.

يتضح ما حاولنا شرحه من خلال تحليل الخصائص التي تتصف بها الاقترانات غير الضرورية، أي العادية. فكل هذه الاقترانات التي تجمع بين موضوعات التجربة وأحداثها ليست ضرورية، بل هي عادية أصلا: "... بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف". (1). ثم ان المعرفة التي موضوعها هذا النوع من الاقترانات تدلنا دلالة أقطع من هذا الاحصاء الذي يقتصر على الاشارة الى فصيلة الموجودات التي روابطها عادية لا ضرورية، اذ يقول الغزالي: "وأما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته. فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات، نعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني"(2). ان هذا النص هام جدا، اذ هو يبين لم لا يمكن أن نصف هذه المعرفة ولا هذا الاقتران بين الفعل المنتظم والقدرة التي هي علتها، بالضرورة. فمعرفتنا تعلمنا أن هذه الحركات المنتظمة تفترض وجود قدرة عاقلة وراءها عادة وليس ضرورة، ما دامت لا تعلمنا في نفس الوقت أن النقيض مستحيل.

اذا كنا نعلم أن (س) مقترن بـ (ص) دون أن نعلم في نفس الوقت أن (س) غير مرتبط بـ (ص) مستحيل، فان معرفتنا اذن ليست ضرورية ولا الاقتران بين (س) و (ص) ضروري لأنه لا ضروري الا ما كان نقيضه مستحيلا.

لذلك يتحتم التمييز بين علم مجرى التجربة لأنه عادي (أي علم ما تكرر الى حد الآن حسب المجرى الذي نعلمه لكونه المجرى العادي) والعلم الصوري الذي موضوعه

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 225.

(2) الغزالي، نفس المصدر ص 237.

تعريفي وليس تجريبيا. وإذا كان العلم العادي لا يمكن أن يوصف بالضرورة، فذلك ناتج عن كون مجرى التجربة يمكن أن يكون، ولو فرضيا، غير ما هو. وفعلا فلا شيء في الوجود ينفي هذه الامكانية، اذ هي لا تقتضي أي تناقض ما دمنا لم نضع، في المنطلق، تكافؤًا بين وقائع التجربة أو تلازماً ضروريا بينها.

تلك هي علة كون "العلم العادة" غير ضروري. فهو يعلمنا أن (س) مقترنة بـ (ص) دون أن يبين ضرورة ذلك الاقتران، أعني دون أن يثبت أن (س) و(ص) لا يمكن أن ينفصلا. وإمكانية الانفصال هذه، وإن كانت مجرد افتراض (س يمكن أن ينفصل عن ص) هي التي تجتث كل تعميم لهذا الاقتران التجريبي وجعله معرفة ما بعديه، الا اذا فرضنا وجود الضرورة والتكافؤ بين مجرى الأحداث وعادتنا أي اذا فرضنا أن الأشياء ماهيات منطقية وضع بينها، تحكما وتوقيفا، رباطا التكافؤ والتلازم هذان.

لكن المعرفة، عندئذ، تصبح لا حول لها، اذ هي لا تستمد ضمانتها من ضرورة الاقترانات التي هي موضوعها. فماذا ستكون طبيعة هذا "العلم – العادة"؟ هل له مبدأ وما هو؟ – اذا كان النوع الأول من المعرفة (علم الموضوعات التعريفية) مبدؤه الضرورة، وهو مبدأ ينتج عن طبيعته الافتراضية والتحصيلحاصلية وخضوعه لشروط مبدأ عدم التناقض، فإن هذا النوع الثاني من العلم مبدؤه الاعتقاد في العادة.

في رده على اعتراض استحالة العلم الذي يستخرجه الفلاسفة من نفيه للسببية، يجيب الغزالي: "إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز ألاّ تقع. واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"(1). وهكذا اذن، فان الله يضمن هذا العلم بعدم فعله هذه الممكنات. وثبات المجرى العادي الذي ليس بضروري هو الذي يمد اعتقادنا في العادة بأساسه. وهذا الضمان الالهي يحدث أيضا على مستوى الخيال الذي يعمم العادة ويجعلنا نعتقد فيها. وهو بذلك يؤسس المعرفة التجريبية العادية نفسيا.

يطلعنا هذا النص على فكرة أخرى هامة جدا: لا يهتم الغزالي هنا بالرابطة – الضرورة – أهي موجودة أم لا في الوجود، بل يقتصر اهتمامه على ادعاء أن التجربة أو المعرفة التجريبية لها مدى وجودي وهو ما لا يسلمه. لذلك فهو لا يتكلم عن

انعدام النظام في غياب الضرورة بل تنحصر نظريته في إثبات أن افتراض العالم على مجرى مخالف للعادة لا يناقص أي شيء ومن ثم فهو يظل ممكنا وعن هذا الإمكان ينجر عدم ضرورة العلم وإمكانه.

ولكن هذا الإمكان لا يقتضي انعدام النظام في الوجود، بل يعني أن علمنا ليس ضروريا مثل الصنف الأول وإن كان متماسكا وثابتًا مثله، إذ هو يعتمد على ضمانة الإله (الإيمان) وميل الخيال. إن صنف العلم الأول الذي مبدؤه الضرورة وعدم التناقض، وهو علم تحليلي وتحصيلحاصلي، هو إما الرياضيات أو المنطق. أما العلوم الأخرى (الطبيعة، ما بعد الطبيعة - الأخلاق)، وهي التي مبدؤها الاعتقاد في العادة، فإنها ليست تحليلية وليست ضرورية. وسنرى فيما بعد فيم يتمثل هذا الاعتقاد في العادة من خلال علاقته بالخيال.

لكن يُطرح هنا سؤال مشروع: من أين للغزالي بفكرة الاقتران غير الضروري بين السبب والمسبب؟ هل التحليل المفهومي للضروري يكفي لتفسير هذا التمييز الثوري بين نظامين أحدهما يوافق العلوم الصورية (حيث تتوفر الضرورة بفضل استيفاء شروط مبدأ عدم التنافض) والآخر يوافق علوم الموضوعات الحقيقية (حيث لا وجود للضرورة ويعوضها الاعتقاد في العادة)؟ هل تفريق الغزالي بين هذين النظامين مصدره الوحيد التحليل الإبستمولوجي للمعرفة الضرورية وغير الضرورية؟

إن الجواب على هذا السؤال نجده في النص الثاني الذي تقدم إيراده والذي نستخرجه من المستصفى: "اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي - أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها. فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سببا . . . لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية. وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا . . ."(1).

يميز الغزالي في هذا النص بين أنواع ثلاثة من السببية او التسبيب: **التسبيب الفقهي، والتسبيب الحسي والتسبيب العقلي**. ويطابق بين نمط التسبيب الفقهي والتسبيب الحسي: "على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها . . .". لكنه يميز بين نمطي التسبيب هذين وبين نمط التسبيب العقلي: "لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل

(1) الغزالي، المستصفى ج 1 ص 59-60

العقلية". ففي السببية العقلية ينتج السبب مسببه ضرورة وبذاته. وهذا التسبيب هو تسبيب الحد الأوسط في القياس أو تسبيب الحدود والفرضيات الأولى في العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) وليس في كل قياس. وفعلا فإن السبب، في الفقه ليس في ذاته سببا. بل هو شرط فقط أو علامة ربطها الله توقيفا مع الحكم لتعيين مكانه أو زمانه او موضوعه ولمعرفة كيفية انسحابه. واذن فليس هو سبب ينجر عنه ضرورة المسبب. إنما هي سببية اجرائية عملية. "اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي - أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه . . .". فالعبارة "لا سيما بعد انقطاع الوحي". تفسر معنى الحاجة إلى سببية فقهية: ما دامت النصوص متناهية فإنها لا يمكن أن يستنفد نطاقها جميع الأحداث اللامتناهية. والسببية الفقهية هي التي ستمكن من تعميم الأحكام على هذه الأحداث التي لا تتعلق بها النصوص الموجودة.

ان إرادة الله التي لا ينفذ إليها نظر الانسان، لا تبرز الا في النصوص (الخطاب) أو في العلامات الحسية. ان الزنا في نفسه ليس منكرا. ان الله هو الذي جعله كذلك توقيفا أي اختيارا تحكميا (بطرح ما تجعلنا الغائية نضيفه إلى هذا المفهوم -)[أ]. كيف يقارن الغزالي هذه السببية بالعلة الحسية؟ اذا لم نهمل هذين الأمرين: المطابقة بين العلة الحسية والعلة الفقهية من جهة، ثم مقابلتهما بالعلة العقلية، لا يسعنا الا أن نستنتج أن ما يعنيه الغزالي بالعلة الحسية هو عينه العلة الطبيعية التي هي حسية أو تجريبية كما يقول في نص سابق: "وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف". [1] والمشاهدات هي المحسوسات أو بعضها وبها يدل عليها مجازا.

وهكذا فالنسبة بين فعل أو حادثة وحكمها الذي يحدها تنطبق على نسبة المسبب وسببه في العالم الطبيعي. وذلك هو اذن مصدر الاقتران السببي غير الضروري بالإضافة إلى المصدر الأول الذي أشرنا إليه سابقا (تحليل الضرورة). ان الايمان الذي يجعل النص يصيّر الزنا سبب الحد (العقاب والجزاء) يطابق الاعتقاد في التجربة التي

أ) إن مفهوم التوقيف ليس، كما يظن بعضهم - خاصة بالنسبة إلى النظرية اللغوية - ما هو بالفطرة فقط. بل إنما يعني ما هو اختيار تحكمي، أي غير معلول، والواقع أن مفهوم التوقيف يقابل مفهوم الغائية في معناها الوجودي والتفسيري. لا ضير إذن من وصف أفعال الله وأحكامه بأنها تحكمية اذا كان المقصود أنها لا تخضع للغائية التي هي تشبيه الوجود بالإنسان.

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 225.

تجعل النار سبب الاحراق. ووراء النص ومجرى العادات يكمن السبب الحقيقي أي إراداة الله التي تقرن الأشياء ببعضها البعض وتقدر على فصلها.

ان الطبيعة وما بعد الطبيعة والفقه علوم مخالفة للرياضيات والمنطق، وهما علمان سببيتهم عقلية. أما العلوم الأخرى الأولى فأساسها الاعتقاد في العادة. لكن لِمَ نرى أن جذر الاقتران السببي اللاضروري يكمن هنا أي في الفقه، بينما يقارن الغزالي في هذا النص السببية الفقهية بالسببية الطبيعية وليس العكس؟ ألسنا نؤول النص تاويلا لا يحتمله؟ لكن فيم يقارنهما الغزالي؟ أليس فيما يقابلان به السببية العقلية، أي في عدم كونهما ضروريتين مثلها؟ يجب أن نذكر هنا أن الحل الذي يقدمه الغزالي لمشكل السببية الطبيعية ليس الا تعميما لخاصية الحدود التي أقرها الله للأفعال والأشياء، وهي الطابع التوقيفي الحر، على الصفات الذاتية التي للأشياء. فمثلما أن الأشياء ليست في ذاتها حسنة أو قبيحة (وليس للعقل أن يحسن أو يقبح)، اذ حدودها تاتيها من أحكام الله أو أحكام الانسان والمجتمع، فانها كذلك لا طبيعة لها فاعلة أو منفعلة، ما دامت جميع الصفات الذاتية يمكن أن تعرض لها وألاَّ تعرض لكونها، هي أيضا، توقيفية حرة.

فاذا كانت الأشياء والأفعال على **"البراءة الاصلية"** أو **"النفي الاصلي"**[أ] كما يقول الغزالي في المستصفى، وإذا كانت أحكامها توقيفية وتحكمية، قضى بها الاله بكامل الحرية والتوقيف، فان القيم والصفات الذاتية (التي هي بدورها تحكمية وتوقيفية) ليست في ذاتها. فالاحراق بالنسبة إلى النار والاضاءة بالنسبة إلى الضوء صفة ذاتية، لكن الغزالي، عندما يطابق بين السببية الفقهية والسببية الطبيعية، بمقابلتهما لضرورة السببية العقلية، يكافئ بين الأحكام التوقيفية والصفات الذاتية، فتصبح هذه تلك ويضمحل مفهوم الطبيعة وتزول الذات الداخلية، اذ ينحل الموجود إلى مجموع أحكامه الآتية من خارج أي إلى مجموع اقتراناته التي أرادها الله له. وذلك ما فهم ابن رشد عندما استنتج، في قراءته للغزالي، أن نفي الحتمية السببية يؤدي إلى نفي الطبيعة والصفات الذاتية.

فلا يمكن أن يكون الانتقال قد وقع إلا من الفقه إلى الطبيعة وليس العكس. اذ ان السببية الفقهية (من حيث هي اقتران غير ضروري) بينة بنفسها أو هي على الأقل يقبل بها الفلاسفة ويساعدون عليها الغزالي بينما كانت السببية الطبيعية مطابقة للسببية العقلية

أ) يمثل مفهوما "النفي الاصلي" و"البراءة الاصلية" الأساس الوجودي الذي يؤسس عليه الغزالي عدم قدرة العقل على التحسين والتقبيح. فالأشياء والأفعال لا تتصف بما تتصف به في ذاتها، فهي لا تتصف بأية قيمة. ومعنى ذلك كله أن القيم نسبية وتحكمية وطارئة ـ . وطريانها ديني أو اجتماعي ـ نفسي.

عندهم، إذ بدون ذلك يسقط أهم علم فلسفي: علم الطبيعة، حيث تمثل الصفات الذاتية موضوع البحث والحد الأوسط في كل استدلال وقياس طبيعي! لكن هذا الخلط بينهما بات غير ممكن عند الغزالي، اذ ان الصفات الذاتية (التي تسبب في العقل وفي الواقع) ليست ذاتية وحالة في طبيعة الشيء، بل هي أحكام يمكن ألاَّ توجد. وهذه الإمكانية غير متناقضة. وهكذا نرى أن ضرورة الاقتران السببي تنمحي، منذ أن أصبحت صفات الشيء الذاتية (وهي التى تكوِّن طبيعته) أحكاما توفيقية تحكمية. وفعلا فإن هم الغزالي الأول، في **التهافت**، يكمن في بيان أن مفهوم السببية يتبخر حالما ننسب ما يجري في العالم إلى إرادة حرة، أي إلى إرادة الله.

اما النص الثالث فهو نص **الاقتصاد في الاعتقاد** ويتكلم في الاقتران باطلاق: "كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر. فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته. وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً- فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت، إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر. وأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام:

1) احدهما أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت. فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفات[أ] التي لا يتقوم أحدهما إلا مع الآخر.

2) الثاني ألاَّ يكونا على التكافؤ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط. ومعلوم أنه يلزم عن عدم المشروط عدم الشرط. فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة. ويعبر عن هذا بالشرط: وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

3) الثالث التي بين العلة والمعلول. ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول إلا علة واحدة. وإن تُصوِّر أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول. ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص . . . وينبني على هذا أن من قُتل ينبغي أن يقال

أ) المتضايفات: Les Relatifs

إنه مات بأجله لأن الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته، سواء كان من جز رقبته أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن لأن كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات. ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر . . . "(1).

ان هذا النص مهم جدا لأنه يبين لنا ما يعني الغزالي بـ "علاقة الارتباط" و"بفعل السبب". ثم هو يحدد شروط صحة مبدأ السببية وهي شروط تجعل منه مبدأ عقيما لكونها تصير التحقق منه متعذرا. ان علاقة الارتباط تنتسب إلى الماهية لا الى الوجود المحسوس: "كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود". الاقتران في الوجود وحده ليس علاقة اقتران ذاتية بين الأشياء. فأين يكون الارتباط اذن؟ ان علاقة الارتباط في مقابلتها للاقتران في الوجود المحسوس لا تكون الا في الماهية أو في الذات. والمهم أن الغزالي يعمم هذه النظرية على جميع الاقترانات في الوجود المحسوس ما لم تكن من المترابطات في الماهية. وهكذا فنسبة موت الشخص إلى جز الرقبة هي نسبتها إلى كسوف القمر أو الى نزول المطر: "سواء كان من جز رقبته أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن لأن كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات. ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر". لكن الفرق بين العلاقتين هو التكرار فقط: إحداهما تتكرر أكثر من الأخرى فتتكون فيها العادة دون الأخرى.

أما السببية فيعرفها بميزتين: **الفعل والتاثير**. إنها ارتباط يفترض التاثير والفعل وهما منفيان عن جميع الاقترانات في الوجود. وهي بذلك الفعل والتاثير تقابل علاقة التكافؤ والترتيب لكون هذين لا يفترضان فعلا ولا تاثيرا بل هما علاقتان منطقيتان أي: علاقة التلازم الضروري (او التكافؤ) وعلاقة المشروط بشرطه.

وأما شروط صحة مبدأ السببية التي عرفها الغزالي في هذا النص، فهي تجعل منه مبدأ عقيما كما ينبه الغزالي إلى ذلك في خاتمة **القسطاس المستقيم** حيث يتضح أن التقسيم كوسيلة للبحث عن العلة ليس عمليا ولا مجديا ولا منطقيا لكونه لا يدور حتما بين الشيء ونقيضه[أ]، اذ بدون هذا يستحيل حصر الأقسام حصرا ضروريا ويستحيل معرفة أيها السبب. ومن ثم يصبح البحث السببي غيرَ مُجدٍ.

---

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ط 2 السعادة، مصر 1327 – ص 90–92.

(أ) أنظر في ذلك الباب العاشر من القسطاس المستقيم (القول في تصوير القياس والرأي واظهار بطلانهما) حيث يبين فساد القسمة المنتشرة ومن ثم يتجلى لنا أستحالة توفير شروط نفي جميع الأسباب المذكور هنا في البحث عن العلة: القسطاس ص 94 إلى 100 طبعة فيكتور شلحت – المطبعة الكاثوليكية بيروت كانون الثاني 1959.

وهكذا نرى نظرية الغزالي كيف انبتت حول الإرادة التي ينسب إليها التسبيب وحول
انفجار العقل الى نظم ثلاثة، فصار بذلك عنصرا ضمن الإرادة التي باتت تعلله وتعطيه
معقوليته، إذ لا توجد ضرورة الا حيث وضعتها هي. وكما أوضح ذلك ما سلف، لا
وجود للضرورة في الطبيعة لأن الرابطة بين الشيء وصفاته الذاتية لا تختلف عن الرابطة بين
الأشياء وأحكامها الفقهية التي قضت بها الإرادة الالهية أو المصالح الاجتماعية والثقافية.

غير أن نصا آخر (نص **كتاب الأربعين في أصول الدين**) يبدو وكأنه مناقض لما
قلناه، اذ هو يعرض الغزالي كصاحب نظرية سببية آلية، تشمل جميع أجزاء العالم
مثل الفلاسفة[أ].

لكن فهم النص العميق يبين أنه يدعم تحليلنا السابق ولا يناقضه. فمثلما ذكرنا
ذلك عديد المرات لم ينف الغزالي أبدا النظام في العالم بل هو لا ينفي الا نسبة
الضرورة الى هذا النظام الذي يبدو هنا وليد أفعال ثلاثة من أفعال الإرادة الالهية:
الحكم والقضاء والقدر. وهي تعبير عن ارادة الله فلا تقابل العقل بل هي مصدره.
فمن حيث هي أفعال تلقائية إرادة، ومن حيث هي نتيجة وخاتمة لذاتها فهي عقل.
وكون العالم هذا العالم المتعين، وكذلك كون كل موجود هذا الموجود نتيجة فعل
الحرية المطلقة. "... قلنا انما وُجد العالم حيث وُجد وعلى الوصف الذي وجد وفي
المكان الذي وجد **بالإرادة**. **والإرادة** صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله. ولولا
أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء **بالقدرة**. ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ولم
يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من
شأنها تخصيص الشيء عن مثله ..."[1].

فاذا كان لا شيء ضروري بذاته في العالم واذا كان الامكان يذهب الى حد
امكان عدم الوجود واذا كانت العوالم الممكنة لا متناهية على أرضية من العدم المحض،
فإن وجود العالم وليد الإرادة التي خصته بذلك وليس بغيره، أوجدته هو لا عالماً آخر.
ان المعيِّن، بعكس الحال في الفكر اليوناني، ليس العقل بل هو الإرادة. نص
كتاب الأربعين إذن، ليس اعتراضا يوجه لفهمنا نظرية الغزالي، بل هو يدعمه
ويسانده ما دام يمجد قدرة الإرادة الالهية المطلقة.

أ) كتاب الأربعين طبعة محي الدين صبري الكردي مصر 1328, ص 14- 19.

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 88.

يدور تصور السببية عند الغزالي إذن، حول مفهومين أبرزناهما في تحليل سابق وعلينا تحديد خصائصهما بدقة. ستضعنا دراستنا لعلاقتهما في المجال العام الذي هو حيز امكان هذا التصور عند الغزالي. وهذان المفهومان هما **الضرورة والعادة**، يعيدان [illegible] ذلك المجال، إذ إن انفجار العلم الذي كان يسوده العقل إلى نظم ثلاثة (نظام الإرادة ونظام الضرورة ونظام العادة) يُصاغ في التقابل بينهما وبهما تبرز دلالته.

لقد أبنا أن كل الوجود إرادة لا عقل، ومن ثم فليس وجود الأشياء ولا مجراها بضروريين، إذ يمكن أن يكونا على غير ما هما عليه وألا يوجدا جملة، ما دامت الأشياء لا يربطها رابط تكافؤ أو رابط تلازم إلا إذا وضعناهما بينها (زاعمين لأنفسنا القدرة على الخلق) أو فرضنا الله قد وضعهما، (وهو عين الاعتقاد في العادة!). لكننا عندئذ ننزل إلى الاعتقاد والعادة ونغادر مجال الضرورة. نصبح معتقدين أن مجرى العالم العادي يوفق "الأحكام والقوانين" التي وضعها المشرع الأسمى ونعتقد أنه يحترم تشريعاته التي تتلو عن إرادته ولا تسبقها، تتبعها ولا تعلو عليها، إذ هي تصدر عنها صدورا مختارا.

كل الوجود إذن - أكان ما بعديا أو طبيعيا، أو خلقيا - لا يخضع للضرورة. انما تقتصر هذه الضرورة على علاقات عرية عن كل محتوى وأعني موضوع العلوم الصورية التي مبدؤها عدم التناقض في حساب التكافؤ والتلازم. وفي الجملة، فان تطبيق هذه العلاقات الضرورية على الوجود يفترض بدءا الاعتقاد بأن الوجود (أو الإرادة الالهية) سيبقى على مجراه الذي يتفق في جريانه بالنسبة إلى الانسان، مع هذه العلاقات. وفي ذلك يكمن مبدأ تعقيل الوجود أو اعتباره ذا مسار يتفق مع أحكام العقل.

وهكذا تنتقل معرفة الوجود من المعرفة الضرورية إلى المعرفة العادية، ويقع الاعتراف بقدرة العقل الإنساني في المعرفة الصورية (الخالية من المحتوى ولكنها ضرورية) وفي المعرفة الإجرائية (أي العادية أو التي تطبق الصوري على الوجودي وهي ليست ضرورية).

لكن ما هي هذه المعرفة العادية؟ ماذا يجب أن نفهم من مفهوم العادة؟ أهو مجرد تمويه لفظي كما يزعم ابن رشد؟ يتحدد مفهوم العادة بتقابله مع الضرورة وبملاقاته مع ثلاثة مفهومات أساسية هي: **التجربة والخيال والاجتهاد**. يدعي ابن رشد، خلال

نقده للغزالي ، أن هذا المفهوم مبهم ومموه وتساءل عن مدلوله أهو عادة الفكر الذي يعلم أو عادة الموضوع المعلوم أو عادة الفاعل ، أي الله؟ وفي الحالات الثلاث ، يعتبر هذا المفهوم اما دافعا إلى الخلف أو يؤول الى مفهوم الطبيعة أو الضرورة التي يعتمدها العلم في مدلوله اليوناني: "فما أدرى ماذا يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله عادة، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل فيه على الأكثر، والله يقول: ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا. وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون الا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما أكثريا. واما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فان هذه العادة ليس شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة. فهو لفظ مموه اذا حُقِّق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا أو كذا يريد أنه يفعله في الأكثر. **وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب إلى فاعل حكيم**"[1].

لكننا رأينا أن العادة تتحدد سلبيا بالنسبة إلى الضرورة التي تقتصر على العلوم الصورية العرية عن كل محتوى، أي ان العلم، ما أن يمسك بالواقع (الارادة)، حتى يصبح تطبيقا للعقل على الارادة تطبيقاً يفترض اعتقادين: **الاعتقاد بأن مجرى الواقع ثابت والاعتقاد بأن هذا المجرى هو ما نعلمه منه (أي ما هو عندنا إلى حد الآن)**. ان الفلاسفة يقبلون بسذاجة، أي بدون نقد، وحدة الصورى (حيث توجد الضرورة) والواقعي (حيث لا وجود للضرورة بل الاعتقاد في ثبات العادي). وهذه المطابقة تنجر عن العادة والخيال. ولكن ما هي هذه العادة اذن؟

تتحدد العادة بعلاقتها بالتجربة. ففي كل من كتابي **المستصفى والمعيار**، وخلال تعداده للمعارف التي يمكن اعتبارها مقدمات للاستدلال الصادق يذكر الغزالي المعرفة التجريبية التي يوحد بينها وبين العادة: "(الرابع التجريبيات) وقد يعبر عنها باطّراد العادات، وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، طبعة الاب بويج، ص 523–524.

والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل . . . وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم يشغله بلفظ. وكان القائل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف. وهذا يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات. وقد نبهنا على غورها في كتاب **تهافت الفلاسفة**"[1]. العادة والتجربة شيء واحد اذن. فما أن يمسك العلم بالواقع حتى لا يبقى خاضعا للصحة الصورية فقط بل أيضاً هو يخضع للصدق أو الصحة المادية اذ هو لم يبق قولا خاليا من المادة. وهذا الصدق تجريبي. لكن بما أن التجربة ليست إلا استقرائية أي مركبة من احتمالات (علم ما هو على الأكثر)، فإن العلم يصبح عادة، اذ، عقلا، يمكن افتراض سلوك آخر للأشياء دون أي تناقض. الاستقراء الناقص أو التجربة، ذلك ما يعنيه الغزالي بالعادة، والاعتقاد الذي يصاحبها يمدها بالأساس. لكن هذا الاستقراء ينقلب استنتاجا وهميا أو توهما لضرورة المعرفة (وهذا الوهم يجعله الفلاسفة معيارا يخضعون له ارادة الله والوجود الحر). ان التقابل بين العادة والضرورة ليس إلا التقابل بين استقراء التجربة واستنتاج العلوم الصورية. لكن الاستقراء ليس ممكنا إلا بالاعتقاد في ثبات مجرى الواقع أو العادة وبالتوحيد بين الصوري والواقعي.

ولأننا نفترض أن الأشياء ستكون ما كانت إلى حد الآن، وأنها تنحصر في ما نعلمه منها، نستقرئ ونتنبأ. ولأننا نفترض وحدة الشيء وحدّه نستطيع أن نستنتج، اذ لا فرق بين الصوري والواقعي. ولكن هل حد الشيء أمر آخر غير عادتنا به وتجربتنا عنه؟ ان هذه المقابلة بين العادة والضرورة تبدو وكأنها تفقد كل قيمتها عندما نرجعها إلى المقابلة بين الاستقراء والإستنتاج، وهي مقابلة معتادة مما قد يغطي على ابتكار الغزالي وتصوره.

غير أن ذلك لا يغير شيئا من مدى فكر الغزالي وأهميته. فتميزه يتمثل في كونه حرر التجربة من الضرورة المعقمة بجعله اياها تخضع لا إلى الصحة الصورية فقط (المعيار المنطقي) بل إلى الصدق (المعيار التجريبي). لم يبق كافيا أن نبني قولا تام القياس، بل لا بد أن تصدقه التجربة وأن يبقى غير يقيني حتى عند التصديق، خاضعا لامكان تكذيبها إياه (ما دامت متحررة منه ولا تتحد معه) وهو تكذيب يبقى ممكناً دائماً. إن

1) الغزالي، المستصفى ص 70–71 ج 1.

الغزالي، بتحريره الواقعي من الصوري (التجربة من الاستنتاج اللفظي) جعل المعرفة التجريبية غير يقينية والوجود غير قابل للعلم المطلق. ومن ثم، في دفعة واحدة، صارت المعرفة إجرائية عملية وذات فاعلية وصار الوجود حرا ولا متناهيا.

إن مفهوم العادة يتحدد أيضا بعلاقته مع مفهوم الاجتهاد اذ انَّ خاصية الاجتهاد الإجرائية في الفقه تنتج عن كون الفكر الانساني يتخذ لنفسه موضوعا لا يحيط به ادراكا: **إرادة الله المشرع**. ولا يوجد مجتهد واحد يزعم أن معرفته بأحكام الله وعللها ذات مدى مطلق. لذلك فمنذ اللحظة التي حرر فيها الغزالي الوجود الطبيعي من الضرورة وأرجعه مباشرة إلى إرادة حرة لا يحيط بها إدراكا، أصبح الفكر الانساني مجتهدا في معرفته لهذا النوع من الموجودات على منواله في الفقه. ومن ثم زالت كل وثوقية ساذجة وباتت التجربة أكبر فكر ناقد. وهذا الاجتهاد تصاحبه دائما فلسفة في الحقيقة تسمح بالخطأ، شريطة أن تتوفر الشروط المنهجية والخلقية للاجتهاد (تكوين المجتهد، حذره، ونزاهته الفكرية). وهذا الاجتهاد الفقهي والطبيعي يمثل المسلك العلمي الوحيد لمعرفة موضوع نعلم أنه متجاوز ومتعال.

إن المجرى العادي للوجود (التجربة) يؤدي، في العلم، الدور الذي تؤديه النصوص في الفقه. ومعرفتنا للواقع إن هي الا تقعيده: معرفة التجربة أو الواقع هي، مثلها مثل الفقه، تشريع يرتكز على الاعتقاد الذي نوليه اما للعادة في الأولى أو للنصوص في الثانية. وهذا التشريع ينتج عن فعل الإرادة وليس عن الفكر. والإرادة هي التي تستعمل العقل في أغراضها العملية الشرعية (الفقه) أو الفنية (الطبيعة). وهكذا فالعادة تحددها اذن علاقتها مع الاجتهاد الذي لا يمكن أن يدعي الضرورة لكونه معرفة إنسانية موضوعها أفعال الله (الطبيعة)، وأحكامه (الفقه). واذا كنا نجد في علاقتنا مع التجربة آليتها وكيفية جريانها، فاننا نرى في علاقتها بالاجتهاد أساسها المابعدي. وهو أساس ذو وجوه ثلاثة: وضع الانسان القاهر أمام مجرى الأشياء في المعرفة أو الفعل، ووجود العلاقات العادية وأخيرا دعوة الله إلى القيام بمجهود الاجتهاد. فمثلما يسري الأمر بالنسبة إلى الفقه حيث لا تحيط النصوص المتناهية بالأحداث والافعال والأشياء اللامتناهية (خاصة بعد توقف الخطاب) وحيث لا يمكن التعرف على شروط الحكم بالنص عند تطبيقه على الأحداث الواقعية، فكذلك هو سار على معرفة العالم الطبيعي حيث مجرى العادة (أو التجربة كما بيناه) لا يمكن أن

يستنفذ جميع اللحظات المحسوسة والأحداث الفردية اللامتناهية. ان لا تناهي الموضوعات في كلتا الحالتين يحتم ضرورة الاجتهاد لاضطرارنا إليه في الفعل والنظر ولانعدام معرفة أخرى سواه. لكن هذه الوضعية المرغمة تتضمن الحل، فهي ليست وضعية ميؤوسا منها: فالعلاقات أو الاقترانات المحسوسة تشير إلى علة الحكم (في الفقه) وعلة العادة (في الطبيعة). وبذلك نستطيع سحب الحكم على حالات لم ترد في النص وتعميم العادة على جميع الأشياء والوضعيات التي تتصف بتلك العلاقات والاقترانات فتصبح قوانين. وأخيرا فان هذه الوضعية القاهرة والتي تتضمن فاتحة حلها (العادة) توافق تكليفا بها: **أعني الدعوة إلى استعمال العقل أو الاجتهاد في فهم الإرادة الإلهية وتحقيق شروط القيام بالتكليف.**

وهكذا، فإن الاستقراء الذي لا يستطيع العقل أن يدعمه بأساس – اذ هو لا يؤسس الا المعرفة الاستنتاجية والضرورية – يجد ضالته في الاعتقاد في العادة (التجربة). وهذا الاعتقاد ليس شيئا آخر غير واجب الاجتهاد (الذي هو مؤسسة دينية وسياسية) لا من حيث هو مجرد معرفة دينية وفقهية فقط، بل من حيث هو معرفة باطلاق، أيا كان موضوعها.

وأخيرا فان مفهوم العادة يتعين بعلاقته بالخيال الذي يؤدي دور المفهوم المركزي في عمل الغزالي. وفي هذه العلاقة تجد العادة أساسها النفسي. فبالرغم من كون الغزالي لا يدرس دور الخيال باستقصاء أو في عمل خاص، فإننا نجد ثلاثة نصوص هامة، اثنين منها في **المستصفى** والثالث في **الاقتصاد**.

إن نص **المستصفى** الأول وكذلك نص **الاقتصاد** يدرسان دور الخيال في ما يظنه الفلاسفة مصدر القيم في ذاتها فيبين أن مصدر القيم ليس العقل، بل الخيال. أما نص **المستصفى** الثاني فيبحث في علاقات الخيال بالعقل. فمن حيث هو مصدر للقيم (الزائفة بخلاف القيم الشرعية، حسب الغزالي)، ليس الخيال الا العادة أو ما يصدر عنها مثل التعميم غير المشروع: الغرائز أو التداعي أو العادة أو الاستدلال الفاسد، وكلها تعميمات غير مشروعة، وهذه المطابقة بين المادة والخيال، تمثل أساس العادة النفسي.

وفعلا، فإن الغزالي يقول أيضا في الاقتصاد: "وإذا تتبع الانسان الأخلاق والعادات رأى شواهد خارجة عن الحصر. فهذا هو السبب الذي غلط المغترين بظاهر الأمور الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس فإن هذا الميل وأمثاله (للقيام بأعمال يستنتج

منها أن القيم قائمة بذاتها) يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع لمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم العقل، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم اطراد العادات حتى إذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت أشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم . . . "(1) غريزي أو شرطي أو تداعوي في كل هذه الحالات يتكافأ الخيال أو العادة، وتكافؤهما كوظيفتين نفسيتين تؤسسان القيم، يبقى هو هو في الطبيعة.

أما في نص **المستصفى** الثاني – الذي سيرد في الباب الثالث – فالغزالي يدرس علاقات الخيال والعقل والعادة مبينا أن الأول (الخيال) يطابق الأخيرة (العادة) ويريد أن يسود الأوسط (العقل) ليخضعه إلى أوهامه عندما يحاول تجاوز التجربة في المعرفة. ويبين الغزالي كذلك استعصاء التمييز بين العقل والخيال بحيث انهما يتحدان في العادة فيكونان عالما يابسا تمام اليبس: **عالم العادة والخيال والتجربة**.

وهكذا فالعادة حدها أنها التجربة الاستقرائية الواعية واللاواعية أي مجموع مجهود الانسان فردا وجماعة للتحكم في مد الواقع والخيال وجزرهما (ذلك هو الاجتهاد الشامل). لكنها، ما دامت هذا النوع من المعرفة، فان اضفاء مدى وجوديًا عليها وافتراض الضرورة فيها لا يعنيان الا أمرا واحدا: **سذاجة الفلاسفة وانعدام روح النقد عندهم**. وما تردد لفظي الوهم والخيال على لسان الغزالي، في وصفه لهذه المعرفة، إلا نوع من الحط منها ونفي للعقلية التي يلبسها اياها الفلاسفة.

إن دراسة مفهومي العادة والضرورة تعود بنا إلى أعماق المجال الذي يتركب من زوجي الأفكار سابقة الذكر. وهي أفكار تمثل مفاصل عمل الغزالي النظرية. فالمرور من العقل إلى الارادة كمبدأ وجودي حدث بفضل الانتقال من العقل إلى الارادة بوصفها مثالا معرفيا، ولكن خلال نقد العقل الذي صيغ، حسب رأينا، في تصور السببية مقابلة بين الضرورة والعادة. وهذا التقابل يكشف، بانفجار العقل (الذي أصبح عملية توجهها الارادة حسب أهوائها) نظما ثلاثة: **نظام الإرادة المطلقة، ونظام الضرورة المطلقة ونظام العادة**.

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص 71.

فأما نظام الإرادة المطلقة فهو غير قابل للمعرفة العقلية بل لا يدرك إلا عن طريق تربية الإرادة الانسانية اقتداء بالإرادة الإلهية (التصوف والمعرفة الذوقية).

وأما نظام الضرورة المطلقة، فهو ميدان المعرفة الصورية أو التحصيلحاصلية التي لا تتناول الإرادة، بل تتناول ماهيات تعريفية (وإذن فمبدؤها الإرادة التي قضت بتعيين وجودها وعلائقها): وتلك هي المعرفة العقلية الوحيدة.

وأما النظام الأخير، نظام العادة، فهو نظام الاحتمال والاستقراء، وهو يتناول الوجود من حيث هو إرادة (لذلك احتيج إلى التجربة) بتطبيق العقل عليه، ومن ثم فهو يستند إلى الاعتقاد بتوافق العقل والإرادة، وهو اعتقاد وظيفي إجرائي: **انه نظام الاجتهاد الذي وصفناه في تعليقنا على النص الذي يوحد فيه الغزالي بين التجربة والعادة.**

وهذه النظم الثلاثة توافق ما أسميناه بالرسم التخطيطي الأول في إعادة ترتيب المعارف الجديد – وهو رسم أعيد فيه تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي ما دام دوره قد أصبح ثانويا بالنسبة إلى دور الإرادة، فإن العقل سيتحول إلى مجرد أداة بين أيديها، ومن ثم فهو اداة ذات فعالية كبرى، إذ هو حتما سيلجأ إلى التجربة حتى يميز بين العقل والخيال. لذلك قال الغزالي بخصوص الفرضيات المابعدية التي يزعم الفلاسفة استعمالها للبرهان على خلود النفس بإثبات قدم العقل: "فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا يمكن أن نبني عليها علما موثوقا به، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا . . . "(1). إن مفهوم "مجرى العادات" الذي يعني التجربة، كما بيناه، هو القاضي الوحيد في الفرضيات التي نضعها، إذا كنا لا نريد الخلط بين الوهم واليقين.

وكما يبينه بناء **تهافت الفلاسفة** وعدد غير قليل من الفقرات الصريحة، يقع الفكر حتما، عندما يتجاوز التجربة، في ميدان الممكن ولا شيء دون التجربة، بالنسبة إلى الطبيعة، والنصوص، بالنسبة إلى الفقه والدين، يسمح بالتمييز بين ما هو موجود حقيقة وبين ما نعتقده كذلك: "وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبدا من

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 269.

حيث العقل، بل نجوز إبقاءه وافناءه، فانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول"(1).

ففي ما بعد التجربة، كل شيء ممكن. والايمان وحده (بالنسبة الى المعرفة الدينية) والاعتقاد في العادة (بالنسبة إلى الطبيعة) يمكن أن يقدم معرفة الانسان. ويكفي العقل أن يكون ما ينص عليه الدين ممكنا وليس مستحيلا اذ ان نسبة النصوص إلى المعرفة الدينية والمابعدية هي نفسها نسبة التجربة إلى المعرفة الطبيعية؛ بل الدين، بوصفه قمة المعرفة الصوفية ليس إلا التجربة المابعدية أي اكتناه الارادة المطلقة بتربية الإرادة المحدودة.

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 124.

خاتمة الباب الثاني

معنى هذا التصور
او
اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد كشف لنا هذا الباب الثاني المخصص لتصور الغزالي ذاته الفكرتين التاليتين:

1) من الفصل الأول، يبرز أنه، رغم كونه جداليا وغير متناسق، فان عمل الغزالي يدور حول مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي. ورغم كون مصاعب عمل الغزالي كثيرة، فان القراءة التي تتجاوز المشاكل الزائفة التي تنجر عن الاهتمام بالدوافع العينية والالتزامات الواقعية للأشخاص، في ظروفهم المعينة، تمكننا من التغلب عليها والكشف عن هذا المشكل المركزي: **وضع العقل الوجودي والمعرفي**. لذلك فنحن لا نعتبر هذه الظرفيات، وما يراه الغزالي نفسه في عمله. ولا نسأل عن الغزالي هل هو متكلم أم فيلسوف أم متصوف؟ المهم عندنا هو تناول العمل ذاته وفي ذاته. وهذا التناول هو الذي مكننا من الوصول إلى أن مشكل العقل المطروح في ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق هو نفس المشكل، وأن حركتين تبرزان في عمل الغزالي:

الأولى تتمثل في نقد العقل مما يؤدي إلى نظام لا يقول بالعقلانية بل هو يعوضها بالارادية.

والثانية تعمم الخاصية التوقيفية التحكمية التي تمتاز بها الأحكام الفقهية على صفات الموجودات الذاتية.

وهما حركتان تبينان، بجانبهما النقدي، أن العقل ليس مبدأ وجوديا ولا هو مثال معرفي بالنسبة إلى الوجود، وبجانبهما الايجابي، أن الارادة هي هذا وذاك.

2) أما الفصل الثاني، حيث عرض الغزالي حله لوضع العقل الوجودي والمعرفي، فانه ينير هذه الفكرة: إن تحليل المعرفة خلال دراسة السببية يوضح الحل المميز الذي يكمن

في تعويض العقل بالإرادة كمبدأ وجودي ومثال معرفي. وهذا الحل يُصاغُ في المقابلة بين المعرفة الضرورية والمعرفة العادية والمقابلة بين الضرورة والعادة. لقد رأينا أن المعرفة الضرورية لا معنى لها الا اذا تناولت موضوعات تعريفية تربطها علاقات تكافؤ وتلازم. وهي عندئذ تستوفي شروط مبدأ عدم التناقض لكون تلك العلاقات قد وضعت مسبقا. لكنها عندئذ لا يمكن أن تكون الا مجرد معرفة صورية تحليلية وتحصيلحاصلية. أما المعرفة العادية فهي تتناول الواقع ولكنها ليست ضرورية. وهي ترتكز على اعتقادين: **اعتقاد في ثبات مجرى الواقع واعتقاد في مطابقته لعلمنا به**. ولما كانت العادة مطابقة للتجربة والتجربة مطابقة لتطبيق العقل على الادراك الحسي، كانت المعرفة العادية اذن هي المعرفة التجريبية أو تطبيق الصوري على الحقيقي. والاعتقاد بمستوييه يضمنه الله دينيا والخيال نفسيا بميل يطبعه في النفس مجرى العادات، ترسيخا لا ينفك.

وهذا الحل اذن، حل عوض العقل بالارادة كمبدأ وجودي ومثال معرفي. كان المفكرون يظنون العقل مثالا معرفيا لأنه مبدأ وجودي. لكن العكس هو الأصح في الواقع: فالعقل اعتبر مبدأ وجوديا لأنه كان مثالا معرفيا. لذلك كان نقد العقل من حيث هو مثال معرفي سيلقى به أرضا من حيث هو مبدأ وجودي. فقد فجره الى نظام مثلث: أولاً نظام المعرفة الوجودية التي أساسها تربية ارادة الانسان لجعلها مطابقة لأحكام الارادة الالهية: **التصوف**. وليس للعقل في هذا المضمار أي دور يؤديه. وثانيا نظام المعرفة الصورية التي لا تتناول الوجود (الارادة) بل هي تدرس ماهيات منطقية أو رياضية وضعتها الارادة (بالتعريف) وقدرت بينها علاقات حددتها مسبقا. وفي هذا النظام، اذا سلم مبدأ التناقض، يمكن أن نكوِّن علما يكون العقل فيه سيدا، شريطة ألاَّ يتعدى مبدأيْ الحد الثابت (أو الهوية) وعدم التناقض (وهما من وضع الارادة). وآخرها النظام الذي يتمثل في تطبيق النظام الثاني على النظام الأول أو العقل على الارادة. ويتعلق الأمر هنا بمعرفة الواقع الدنيوي أو المعرفة التجريبية. وهذا النظام يخضع كذلك للارادة الانسانية (في الاعتقاد) والارادة الالهية (في الضمان)، اذ بامكانها خرق العادات، لو شاءت.

ان هذا الانتقال من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي الى الارادة في نفس تينك الوظيفتين، يصاغ في اقبال الغزالي على نقد ما بعد الطبيعة. وهو قد عمم خاصية التوقيف والتحكم من الأحكام الفقهية الى صفات الشيء الذاتية. وبذلك فهو قد نفي الطبائع نفياً درسناه في المرور من نمط التسبيب الفقهي الى نمط التسبيب الطبيعي، المقابلين كلاهما لنمط التسبيب العقلي.

الباب الثالث

إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي

الفصل الأول

إعادة تنظيم مجال المعارف

ان نقد الحتمية السببية الفلسفية نقدها الذي قام به الغزالي يكمل نقدا أعمق منه وأوسع ، لأنه إحدى مراحله: **أعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق.**

يطابق نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة ، نظرية تناهي العالم وإمكانه المطلقين ، أو كونه مخلوقا. فبيان كون العالم مخلوقا بيان لامكانه وتناهيه وعدم ضرورته. ولكن كونه ممكنا ومتناهيا وغير ضروري ، وهو مع ذلك موجود ، أي غير معدوم ، يجعل كونه من عمل العقل أمرا مستحيلا. فالعقل لا يمكن أن يعلل ما ليس بضروري ، إذ لا علة تجعله يرجح وجود الممكن عن عدمه، وهما فرعا الممكن ، يتساويان في الإمكان. فلو كان العالم ضروريا لما احتيج إلى الله.

العالم ، اذن ، ممكن ومتناه وغير ضروري. لكن وجوده ، لكونه ممكنا أي غير ضروري ، لا يمكن أن يصدر عن العقل. فلا تحدثه إلا الإرادة. وذلك لعلل ثلاثة: فأولا لا شيء في العقل يفسر اختيار قدر[أ] عوض غيره ، ما دامت الأقدار تتصف وجوديا بنفس الإمكان. ثم إن العقل لا يستطيع أن يخلق شيئا ، فهو يجب أن يكون معرفة مطابقة لموضوع يتقدم عليه أو يساوقه في الوجود. وهذا هو نص الاقتصاد الذي يعرض فيه الغزالي هذه الاعتراضات الموجهة إلى العقل بما هو مبدأ وجودي: "ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله. وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من

[أ] نستعمل كلمة "قدر" في معناها القرآني أي بمعنى تعين ما وتخصص ما ، أي ما يقابل بالفرنسية كلمة Détermination

الجواز لا يتميز بعضها عن البعض إلا بمرجح . . . وكذلك العلم لا يكفي خلافا لما يراه الكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة، لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره. فإن كان الشيء ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا نجعل أحد الممكنين مرجحا عن الآخر بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما. والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي كان فيه ممكن وأن وجوده بعد ذلك الوقت وقبل ذلك كان مساويا له في الإمكان، لأن هذه الامكانات متساوية. فحق العلم أن يتعلق بها كما هي عليه[أ]. فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به. فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به، تابعا له، غير مؤثر فيه. ولو جاز أن يُكتفي بالعلم عن الارادة لأكتفي به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الارادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله به. وكل ذلك محال . . . "[1]. بين الغزالي بهاتين الحجتين اللتين سبق عرضهما أن العقل لا يمكن أن يكون مبدأ وجوديا يصدر عنه الوجود.

وأما العلة الثالثة، وهي أكثرها تميزا وأبلغها معنى، لكونها الأهم وجوديا، فهي استشفاف وجود اللامتناهي (الله) في عدم المتناهي (العالم)، وهو ليس شيئا آخر غير الحرية المطلقة ولاتناهي الإرادة الالهية. فالعالم من حيث هو عروض لارادة الله لا يستمد قيامه إلا من قيومية اللامتناهي الذي يسنده ويخلقه في كل حين، ويمكن، في كل لحظة، أن يكف عن خلقه وإسناده. فهو إذن يطابقه بعض الشيء. فما كان العالم له آية (الإرادة الالهية) موجود في العالم من حيث هو تحقق تلك الارادة الواقعي. ان وجود اللامتناهي وقيوميته تشفان في عدم المتناهي وتناهي قيامه: "والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الإلهية، إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله"[2].

بينت الحجتان السابقتان أن العقل له مرتبة ثانية وهو متناه، اذ هو نسبي وتابع. وهو يصبح ذا إضافة إلى اللامتناهي عندما يكون موضوعه لا متناهيا، ولكنه لا يصير

أ) إن تصور العلم هذا ينتج مما يكافحه الغزالي، أي من المعرفة التي مثالها العقل. لذلك فإن هذا التصور ليس إلا جزءا من المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم إنطلاقا مما يسلم به.

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 43.

(2) الغزالي، المستصفى، ص 18.

لامتناهيا. فليس هو اذن مبدأ وجودي اذ هو يحتاج إلى الضرورة والتناهي وهو منفعل وتابع. والارادة اللامتناهية، الحرة والفاعلة هي التي تمثل المبدأ الوجودي الحقيقي واللامتناهي ليس أمراً آخر غير القيومية التي يقوم بها الموجود المتناهي. بل العالم كله ذو قيام متناه ولا يوجد إلا كفعل للإرادة: **وذلك معنى كونه آية أو رمزا يشف عن المطلق.**

ان العقل لا يمكن أن يعرف هذا النظام الوجودي، اذ ليس هو مبدأ، لكونه ممكنا لا واجبا. ان هذا النظام لا يمكن أن نعلمه إلا بالايمان أو بتربية الارادة التي تمكن الانسان من مطابقة ارادته بإرادة الله وذلك بتحقيق أوامره كما توردها النصوص: وتلك هي المعرفة الصوفية أو الذوقية التي تمثل النبوة ذروتها[أ]. ذلك اذن هو التحول الأول الذي يحقق الانتقال، في ما بعد الطبيعة، من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الارادة التي تؤدي هاتين الوظيفتين.

سيحقق الغزالي نفس التحول في علم القيم الخلقية. فالقيم، مثل الحسن والقبح، ليست قائمة بذاتها، بل هي إضافية. انها لا تصدر عن العقل أو عن الضمير، اذ ان الادعاء بأن العقل يعلم القيم ادعاء يفترضها ذاتية لموضوعاتها. لكنها ليست كذلك. فهي تنتج إما عن أوامر إلهية (وعندئذ هي قيم تصلح للملة كلها لكونها يضمنها الله ورسوله)، أو عن علل نفسية واجتماعية: الخيال والوهم من حيث هو تداعوي أو شرطي والمصالح والتربية.

ان القيم في كلتا الحالتين ليست ذاتية لموضوعاتها. فالأفعال والأحداث في ذاتها، ليست حسنة أو قبيحة بل هي، قبل الأحكام الالهية والتدخل الانساني، على **"البراءة الاصلية"** أو **"النفي الاصلي"**. فاذا كان الزنا حراما ويعاقب عليه، فليس ذلك نتيجة تحليلية لطبيعته الزنا في ذاتها. انما الأحكام الالهية والمصالح الاجتماعية هي التي تفسر العلاقة التحكمية بين الفعل وجزائه. كل القيم الخلقية اذن، مصدرها اما الإرادة الالهية (الأحكام الفقهية) أو الأهواء الانسانية (تظاهر فعل النفس والمجتمع: الخيال والعادة: النفس، والمصالح والتربية: المجتمع).

ما دامت القيم ليست صفات ذاتية لموصوفاتها، فانها لا يمكن أن يعرفها العقل بل لا يعرفها الإنسان إلا بطريقة المعرفة الوجودية أو الإلهية **(إحياء علوم الدين)** أو بطريقة

[أ] انظر في هذا الموضوع المنقذ من الضلال، القسم المخصص للنبوة حيث يبين الغزالي أنها قمة المعرفة الصوفية أو التجربة الوجودية.

الدراسة المنهجية (أو الاجتهاد) من حيث هي معرفة مبدؤها العادة (أي تجريبية) للنصوص (الفقه) ولآلية الأخلاق النفسية (التداعي أو الردود الشرطية) ولآليتها الاجتماعية (المصالح والتربية).

ذلك هو التحول الثاني حيث ننتقل، في علم القيم الخلقية، من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الارادة بنفس هاتين الوظيفتين. ان العقل أو الضمير، من حيث هما مصدر القيم، ليسا الا خيالا ووهما، لكون القيم ليست ذاتية لموصوفاتها فيعرفها العقل أو الضمير معرفة موضوعية (بوصفها صفات ذاتية للفعل أو الشيء). إنما القيم إرادة الله تمليها على الانسان تكليفا أو ارادة الانسان. وهذه الارادة الانسانية يخيل إليها أنها عقل، بينما ليست هي إلا غريزة وخيالاً أو عادة وأثرا أجتماعياً.

وأخيرا فإن التحول الثالث، في الطبيعة، يمثل عين تصور السببية عند الغزالي. أبان الغزالي بنقده ضرورة الاقتران السببي المزعوم أن الضرورة لا وجود لها في مجال الطبيعة كذلك. إنها فكرة من أفكار الخيال يريد أن يصيِّر التجربة، التي ليست الا عادة، أن يصيِّرها قاعدة كلية لمجري الوجود قاعدة لا تنفصم: "وأكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس: فانهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه، قدروا استحالته"[1].

هنا كذلك ليس العقل مبدأ، لأن الأشياء لا طبيعة لها، بل تسيرها "بواسطة أو بغير واسطة" الارادة الإلهية. هنا أيضا، الإرادة هي مبدأ العوارض الوجودي. والعقل ينطبق عليها بفضل اعتقادين: الأول في ثبات مجرى الكون (أي ثبات مجرى الارادة الالهية) والثاني في تطابقها مع عادتنا عنها. ومعرفتنا هنا عادية أو تجريبية. ذلك أن تطبيق العقل الانساني على مجرى العالم اجتهاد، وإذن فهو مجهود الارادة الانسانية يستند الى الايمان بالإرادة الإلهية، مثل تطبيق العقل على النصوص، أي على أحكام الارادة الألهية.

وهكذا فقد وقع الانتقال هنا كذلك من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الإرادة. لكن مدى هذا الانتقال أبعد من مدى الانتقالين السابقين، لأنه يدلنا على معناهما ويجعلنا نواجه مشاكل ابستمولوجية بالاضافة الى المشاكل الربوبية والمابعدية، وإن كانت كل هذه المشاكل تعرض في ظروف الجدال الكلامي.

---

1 الغزالي، المنقذ، ص 192.

إن الطابع الإبستمولوجي هذا يؤكده ما يحدثه الغزالي من فصل بين معرفة صورية التي مبدؤها الضرورة والمعرفة التجريبية التي مبدؤها العادة. وهو فصل توضحه جيد الأزواج المتقابلة التالية: **العقل والإرادة، الضرورة والعادة، المنطق وعلم النفس**.

فمنذ حدوث هذه الانتقالات، أصبحت آليات المعرفة النفسية (العادة – الخيال – الاعتقاد)، عندما يتعلق الأمر بالمعارف التي تتناول موضوعا خارج الذهن، أصبحت راجحة على الآليات المنطقية والاستنتاج (القياس). والعلاقة بين هذين النوعين من الآليات هي بدرجة من التعقيد والثروة الخبرية حول جريان المعرفة وآلياتها، بحيث لا نستطيع، معها، أن نستغني عن تحليلها دون الأضرار بتصور السببية عند الغزالي.

وأخيرا فقد ميز الغزالي معرفة ثالثة أسمى من ذينك النوعين من المعارف (الصورية والتجريبية) أعني المعرفة الذوقية الصوفية التي يحصل عليها المرء بتربية إرادته ونفسه تربية تخضعهما إلى تكليف الله وأحكامه للاتصاف بصفات الله وفضائله. لذلك فان التقابل بين الضرورة والعادة، في المجال المعرفي، يعتمد على تقابل العقل والارادة، في المجال الوجودي. فالضرورة والعقل موجودان ولهما ميدانهما الذي يخصهما، ولكنهما عريان عن كل مدى وجودي، ويعطيان عند تطبيقهما على الارادة (الفعل الطبيعي والحكم) معرفة تجريبية، أمَّا عند تطبيقهما على نفسهما (المنطق والتعاليم) فانهما يمكنان الانسان من معرفة ضرورية. أما في المعرفة الذوقية، فلا حول لهما ولا قوة، بل إن حضورهما، في هذا المجال، مشوه له، اذ هو حضور يغطي اندفاع الارادة الحرة بحعله من العادة معيارا لها خياليا ووهميا.

إن الانتقال من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الإرادة، بفضل نقد مفهوم الضرورة ونقد وضع العقل الوجودي والمعرفي، يستهل تنظيما وترتيبا جديدين لمجال المعارف.

كان الفلاسفة اليونان والاسلاميون يظنون العقل مبدأ وجوديا ومن ثم فهو عندهم مثال معرفي. وذلك ما يضمن، حسبهم، تطابق المعرفة والوجود، اذ الله والوجود كلاهما عقل. ولم يبق، ليصبح العلم ضروريا، الا التحريات المنطقية. وهكذا فامكان العلم وطابعه الضروري يستندان إلى ضرورة مجرى الوجود الذي هو في أصله عقل. وهم لا ينكرون أن المعرفة تتدرج بين طرفين هما اليقين واللايقين. لكن تلك الدرجات ليست منجرة عن انفصام في المعرفة، بل هي توجد فيها لكون الوجود

ذاته يتدرج في التمام صعودا من العالم الطبيعي، عالم الكون والفساد، إلى العالم السماوي، عالم الكمال والتمام. ان السلمية المعرفية هي، قبل كل شيء، انعكاس للسلمية الوجودية. وإذن فأساس كون العقل مثالا معرفيا هو كونه مبدأ وجوديا.

لم يَرْتَبْ أحد من الفلاسفة في هذا الترتيب بين كون العقل مبدأ وجوديا وكونه مثالا معرفيا. لا أحد منهم اعتبر دعوى التطابق هذه وليدة الارادة الانسانية، تزعم لنفسها حق القضاء في الوجود لكونها تتصور نفسها معيارا له. ان أول من ارتاب في هذه العلاقة وترتيبها هم المتكلمون. لكنهم صاغوا هذا الارتياب بغموض في مفهوم العصيان المتمثل في إخضاع الله إلى العقل الانساني: **ثورة الاشعري**. ولم يصبح هذا الارتياب، فعلا، مسالة فلسفية الا لما قلبت العلاقة وأزيح القناع عن معنى ذلك الترتيب. لقد تبين أن كون العقل مبدأ وجوديا ليس الا اطلاق اعتباره مثالا معرفيا. وهو أمر ينتج عن طابع المعرفة العاطفي الأهوائي. بذلك تبرز طبيعة المعرفة الارادية العاطفية. فالعقل، بتجاوزه كونه وسيلة معرفية محدودة، يتحول إلى عارض يدلنا عن طبيعة المعرفة، بما هي خيال وهيجان عاطفي متخف.

غير أن التوقف عند هذا الحد في العمل النقدي يؤول إلى الحكم على المعرفة العقلية وإلغائها أصلا. وهو ما لم يقبل به الغزالي. لذلك فهو سيحاول، ليتجاوز هذا الحكم الجملي على العقل، تعيين الحدود المشروعة التي على المعرفة العقلية ألا تتعداها. وهكذا ينتج من هذا العمل النقدي – كما تسمح لنا بقوله الاستقصاءات التي أجريناها إلى حد الآن – أن المعرفة العقلية ممكنة في حدود معطيين: **معطى نصي ومعطى واقعي**. وهي تجريبية طبيعية عندما لا تتجاوز الواقع الطبيعي (مجاري العادات) ودينية . . . عندما لا تتجاوز النصوص الوجودية والمعيارية الواردة في القرآن (الأحكام).

لقد أبان الغزالي إذن، مثل أغلب المتكلمين، أن "كون العقل مثالا معرفيا" هو الذي يوهم في الواقع بكونه "مبدأ وجوديا" وفي ذلك فضح لدعوى انسانية. وأهمية هذا القلب في الترتيب تكمن في الادراك المفيد لطبيعة ما نسميه عقلا. لكنه، تجاوز المتكلمين، ففحص عما يوجد في العقل، من حيث هو مثال معرفي، ولا يسمح بتجاوزه الطبيعة الوسيلية ليصبح ذا مدى وجودي، وذلك بتوكيده على اقتصار المعرفة العقلية على خليتين: **اما معرفة ضرورية لا يكون الوجود موضوعا لها، أو معرفة عادية يكون الوجود موضوعها، ولكنها ليست ضرورية**.

وإذا أبنا أن المدى الوجودي الذي نخلعه على العقل، حتى في المعرفة عند اليونان، هو، في الواقع، فعل من أفعال إرادة الانسان تريد إخضاع الوجود للمعرفة (أو الإرادة للعقل)، فإنه يتحتم تحديد الشروط التي لا تصبح فيها المعرفة، مع بقائها ممكنة، إذ لا يمكن الاستغناء عنها لضرورة الاجتهاد، تعديا لحدود الإرادة الالهية في المعطيين المذكورين: **المعطى النصي (الفقه) والمعطى العادي (الطبيعة)**.

يجب على العقل إذن، بفعل إرادي ثابت، أن يحترم هذين المعطيين فلا يتعداهما، إذ العقل، في تجاوزه العادة والتجربة (المعطى الواقعي) والنصوص والأحكام (المعطى الديني)، يستحيل وهما صرفا[أ]. فعليه إذن أن يتفق مع هذين المعطيين. وإذا أقر العقل ما لا يتضمنه أي ما ليس من المعطيين، وإذا أعطى مدى وجوديا لما لا يمكن أن ندركه منهما لكي يحبس الإرادة، فإنه يتعدى الحدود التي عينتها له. لكن هذين المعطيين قد يتناقضان. فإذا كان المعطى التجريبي ينتج أنه لا يمكن أن يوجد شيء دون أن يكون ذا جهة ومكان، بينما يصرح المعطى النصي بأن الله لا أين له ولا جهة، ألا يعتبر ذلك تناقضا؟ إن الجواب واضح. المعطى التجريبي لا ينتج ذلك. المشكل إذن ينجر عن كوننا لم نحترم قاعدة عدم تجاوز المعطى — وهي القاعدة التي تجنبنا تجاوز حدود الإرادة الإلهية — فالمعطى التجريبي يخطئ عندما يدعي أن كل موجود يجب أن يكون ذا أين وجهة، إذ من التجربة، المحدودة دائما، لا نستطيع مطلقا، أن نثبت إثباتًا كليا صفة لكل. ولذلك سمي هذا العلم عاديا وليس ضروريا. وهكذا، فكلما تعلق الأمر بالمسائل الدينية، يُرجَّح المعطى الديني وله الأولوية. وما كان ذلك ليصبح ممكنا لو لم يكن علم التجربة علماً عاديا وليس علمًا ضروريا.

إن علم الربوبية الذي أساسه المعطى الديني له مدى وجودي، ما دمنا نعتقد أن الله نفسه هو الذي يضمن مبادئه ذات المدى الوجودي. والمعرفة الناتجة عنه هي المعرفة الصوفية. لكن علما يعتمد العقل وينطلق من المعطى التجريبي ليبني علما ربوبيا، غير ممكن، لأن هذا المعطى لا يضمن أبدا كلية تمكنه من تجاوز التجربة[ب]. وهو، إن فعل، يؤول إلى الأبنية الوهمية الخيالية.

وهكذا فقد وقعت حماية العقل والايمان معاً، إذ خرجا من هذا النقاش والصدام سالمين، وذلك بفضل إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. وإعادة التحديد هذه

[أ] كما سيقع بيان ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب خلال دراسة علاقة الخيال بالعقل.

[ب] لا يمكن للتجربة التي موضوعها المعطى العادي أن تؤدي إلى علم وجودي ذي مدى مابعدي.

تحد من مزاعم العقل الوجودية، ولكنها تمده بفاعلية كبرى، اذ يستحيل إلى وسيلة اجرائية عملية في المجالين التاليين: **مجال العلوم الصورية ومجال العلوم التجريبية**. أما في المعرفة الذوقية أو الصوفية، فان العقل عليه أن يكتفي بكون المبادئ والقضايا فيها ممكنة، ما دامت غير مستحيلة، أي لا تقتضي تناقضا. وقد يذهب الظن ببعضهم أن هذه القاعدة تعترف للعقل بحق رفض ما هو مستحيل في المعرفة الدينية أو الصوفية. لكن الغزالي يقر، من جهة أخرى، بأن كل أقدار الوجود متساوية الامكان وجوديا، ومن ثم، فان مبدأ عدم التناقض لا مساس له بالواقع. غير أن هذا الاقرار – السليم نظريا – لا يمنع الغزالي من ملاحظة أن المعارف الدينية والصوفية، خاصة منها الاسلامية، لا تقر، عمليا وعلى العموم، أمورا يحيلها العقل. وبيان هذا هو موضوع علم الكلام كما تصوره الغزالي وأنجزه في كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** حيث بين التوافق بين العقل والنظريات الدينية[أ].

وهكذا نرى كيف حقق الغزالي هذا الانتقال الأساسي من العقل إلى الارادة التي أصبحت مبدأ وجوديا ومثالا معرفيا في ما بعد الطبيعة وعلم القيم. لكن ما ترتيب مجال المعرفة وما تعريفه الجديدان اللذان يحصلان من ذلك؟ وما معناهما؟ سيمكننا هذان السؤالان، بعد وصف الانتقال من العقل إلى الارادة، من تقصي تعريفهما كليهما. وهذا التقصي واجب، اذ هو يتم الترتيب الجديد الذي يصوغ الغزالي بمقتضى مجال المعارف في عصره تحليل المفهومين المتقابلين (العادة والضرورة)، ومن ثم فهو يرشدنا على أن الوجود كله (المابعدي، القيمي، الطبيعي) هو ارادة الله أو ليس هو الا الله نفسه: "والحضرة الالهية عبارة عن جملة الوجودات. فكلها من الحضرة الألهية، إذ ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله"[1].

ونظام هذه الارادة لا يلجه العقل مطلقا. لكنه يبقى قابلا للمعرفة بفضل الاسلام لهذه الارادة على ما هي عليه أي للأوامر الالهية. ويمكن أن نسمي هذا المجال النظام الوجودي. ومعرفته كما قلنا هي المعرفة الذوقية أو الصوفية التي هي التجربة الدينية بعينها أي تجربة المعطى النصي.

أما النظام الثاني، وهو مقابل للأول، فهو الذي يوافق المعرفة الضرورية أو ما سماه الغزالي، كما أسلفنا، "السببية العقلية"، أعني نظام العلوم الصورية والتحصيلحاصلية:

أ ويبرز ذلك خاصة في كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد والقسطاس المستقيم.

1 الغزالي، المستصفى ص 18.

الرياضيات والمنطق. وهو نظام ينتج عن العلاقات الموضوعية تعريفيا بين موجودات هي بدورها تعريفية. ويمكن أن نسمي هذا المجال النظام المنطقي أو الصوري.

والنظام الثالث أخيرا، ينتج عن اعتبار الأول (النظام الوجودي) مثل الثاني (النظام المنطقي) ومعالجته بوصفه كذلك، أي تطبيق النظام المنطقي على النظام الوجودي لجعل المعرفة الاجرائية ممكنة: "وهذه (= المعارف التجريبية) غير المحسوسات لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأض. وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين... فالحكم في الكل إذن هو العقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرار الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها"[2]. ان اللحظات المحسوسة، بتكرارها، تولد العادة التي يعرفها الغزالي هنا كتجربة وتطبيق للعقل عل التجربة الحسية. وهو، في هذا المضمار، لا يغفل عن التذكير، في باقي النص، بعلاقة تطبيق العقل على المعطى الواقعي بمشكل السببية الذي ندرسه.

ان النظام الذي يوافق هذه المعرفة العادية أو المعرفة الحسية ليس الا موقف الانسان من المعطى الطبيعي، وهو موقف يكمن في كل البناءات التي تهدف إلى حصر مجرى الواقع في الحيل العلمية والخطط الإجرائية التي ترتب ذلك المجرى، حسب حاجات الإنسان وتجعله يتحكم فيه.

لذلك سميناه نظام الاجتهاد وعنه تتولد علوم عادية ثلاثة (أي غير ذات مدى وجودي): في ما بعد الطبيعة وفي القيم وفي الطبيعة. فيصبح للانسان، في مابعد الطبيعة، علم ربوبي علاجي أي علم الكلام الذي يمثله خير مثال **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد** (بالنسبة إلى ذوي العقول الجدلية) وكتاب **الجام العوام** (بالنسبة إلى الجماهير). أما في علم القيم، فإن علمه هو الفقه وهو علم اجتهادي تجريبي (تجربة نصية). وأخيرا يصبح للانسان علم تجريبي يتعلق بمجاري العادات وهو علم يضبط أحكام الطبيعة، كما أشرنا اليه آنفا.

---

2 الغزالي، المستصفى، ص 45.

الفصل الثاني

العقل والارادة، ما هما؟

كيف نحدد خصائص هذه النظم الثلاثة والمعارف التي توافقها؟ سنستعير من ابن خلدون مثالا تفسيريا استعمله، عند حديثه عن السببية في المقدمة أعني مثال لعبة الشطرنج: "وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته (الانسان). فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون انسانيته أعلى. واعتبر بلاعب الشطرنج: فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي. ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه. وان كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملكة ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع. لكنه مثال يحتذي به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد"[1].

يقارن ابن خلدون في هذا النص بين العالم ولاعب الشطرنج. ولكنه يميز بين معرفة السببية، لأنها طبيعية، وحذق الشطرنج، لأنه ملكة. ثم يلاحظ أن هذا المثال يصلح للناظر يستعمله دليلا في تصوره للقواعد التي تعرض له. لكنه وقد انطلق من مقارنة معرفة السببية بحذق الشطرنج، انتهى إلى مقارنة السببية باستراتيجية اللاعب. وفعلا، فهو في نفس هذا النص، قبيل هذه الفقرة، يعتبر السببية نظاما فنيا وترتيبا عمليا في الفعل والعمل. وهكذا فابن خلدون يستعمل استراتيجية لاعب الشطرنج مثالا لمجرى السببية. ومهما كانت صحة هذا التأويل ومداه، فان هذا النص يعطينا فكرة لتعيين صفات هذه النظم المميزة والمعارف الموافقة لها والتي وقع فصلها بعضها عن البعض في الفصل السابق.

---

1 ابن خلدون المقدمة طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ط(3) – 1967, 6 ص 840.

فلعبة الشطرنج نظام متناه، منغلق وغائي: أي ان عناصره متناهية العدد، وحدودها متضايفة، اذ كل منها يعرف بعلاقاته مع الأخرى. ولهذه اللعبة كذلك قواعد محدودة. وإذن فكل التواليف الممكنة قابلة لأن تحسب مسبقا بالنظر لتعريف عناصر اللعبة وقواعدها.

يمكن أن نضع – ولو نظريا – أن كل التواليف قابلة لأن تحسب مسبقا وأن لا تعدو "مجالا – حد"(أ) للبدائل الممكنة. وهذا "النظام–الحد" يمثل نسقا متناهيا، منغلقا، غائيا، هو نظام الضرورة ويوافق، عنصرا بعنصر، النظام الذي سميناه، في الفصل السابق، نظاما منطقيا. فما هي أهم خصائصه؟ ان مبدأ عدم التناقض أو مبدأ احترام حدود القطع الموضوعة وقواعد اللعب يكمن في عدم نقض تلك الحدود والقواعد. والوقوف عند هذه الحدود يولد ما نسميه بالضرورة المفهومة، اذ هي تنتج عن احترام ما وضعنا من حدود وقواعد. والزمن في هذا النظام عرضي: ذلك أن حساب التواليف غير زمني. تحقيقه فقط يتطلب زمانا يجري فيه. ولكن، يمكن أن نفرض كل التواليف الممكنة في اللعبة موجودة حالا. فلا شيء في هذا النظام غير قابل للتنبؤ به. اذ علمه الضروري ممكن – والعقل هو الذي يحقق هذا العلم. فوجود القطع أو عناصر اللعبة لا يتعدى حدودها ولا دخل لتعينها الحسي في ذلك (القطعة يمكن أن تكون على الشكل الذي نريد ومن المادة التي نريد، فهذا لا يهم).

لذلك فهذا النظام يوافق المعرفة الصورية الضرورية التي هي علم تحليلي تحصيلحاصلي مبدؤه الوحيد عدم التناقض أي احترام ما وضعناه من حدود وقواعد. ان النظام المنطقي هو نظام الحقيقة النسقية، المتناهية، المنغلقة، الغائية القابلة للتنبؤ المطلق، الخالية من كل زمانية. والعلم الذي يوافقها ضروري وتحليلي وتحصيلحاصلي. ويمكن أن نقول ان الوجود، بالنسبة إلى وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني، هو هذا النسق وذلك ما يفسر حياة هذا الوضع. لذلك نفهم استغناء هذا الوضع عن التجربة، اذ تؤول المعرفة إلى دراسة الحدود وقواعد تركيب القضايا، فيصبح الوجود نسقا منطقيا، والمعرفة مقالا سليم الصورة لا غير.

لكن هل يمكن أن نقول ان نظام الوجود أو نظام الارادة لعبة عدد عناصرها محدد وقواعد تركيبها محدودة؟ لا غرو، فهو يبدو أمام المشاهد لعبة تجري، ولكنها لعبة

أ "مجال حد": Champ-limite

لا تتركب من عناصر محدودة ذات قواعد محددة. انها سيلان محض ينكشف - اما في المعطى الحسي أو في المعطى النصي. فما طبيعة هذا السيلان الذي لا عناصر محدودة له ولا قواعد محددة تضبطه، اذا لم نوحد بينه وبين عادتنا عنه؟ انه المطلق أو الهوية التي تبرز لنا كالانبجاس الشلالي أو الارادة الحرة تحملنا في دفقها التيار.

ان معرفة هذا النظام المطلق معرفة حقيقية نكمن في الاستسلام له لا في ترويضه واخضاعه لحواسنا وعقلنا، اذ هي، تحت وطأة التقسيمات العادية، تعين فيه عناصر لعب وتضبطها بقواعد وترفع الكل إلى مقام المعايير تفرضها على الوجود المطلق، فتجعل منه نسقا منغلقا، حابسة بذلك اندفاعه الحر ودفقه الحي. ان معرفة هذا المطلق الذي هو إرادة حرة، تكمن في إسلام ارادتنا واذعانها له. لكن لم هذا الاسلام؟ ان النظام الوجودي هذا يقابل النظام المنطقي السابق ذكره عنصرا بعنصر، اذا نحن لم نخلط بينهما وبين النظام الثالث الوارد وصفه بعد هذا. فالارادة تعرض أمامنا كأنها الدهر أو الضرورة اللامفهومة، وعلاقتنا بها لا يمكن أن تكون الا علاقة الرهبة والاستسلام والأمل والحب. وهذا الدهر اللامفهوم واللامعقول هو السرمدية أو الزمان المطلق. انه الدهر بما هو إرادة الله التي لا مرد لها والتي لا يحوطها علم. ان الوجود المطلق يعرض لنا كدهر مريد أو كقضاء وقدر.

لا يمكن أن نتصور معرفة هذا النظام الا كطريقة صوفية نتخلى فيها عن إرادتنا ونعمل على تربيتها حتى تتحرر من أوهامها العاطفية والحسية والعقلية أي من جميع مجاري العادات التي تحجب الارادة الواحدة الموجودة في المختلفات. وهي وحدة لا تدركها إرادتنا الا بعد تربيتها في اندفاع صوفي يوحد بينها وبين الارداة الالهية أو الاندفاع الواحد في هذا النظام الوجودي. - وهكذا فان هذا النظام، في تقابله مع النظام المنطقي، هو نظام الحقائق اللانسقية، اللامتناهية، اللامنغلقة، اللاغائية غير القابلة للتنبؤ إطلاقا، والسرمدية. والعلم الذي يوافقها هو التصوف أو علم النفحات الحرة أو النور الذي يقذف في القلوب.

ان وضع العقل الوجودي والمعرفي، الذي ينتمي اليه الغزالي يتصور الوجود - الارادة على هذا المنوال. وجميع مظاهر الثقافة العربية يفسرها هذا التصور الربوبي. لذلك فان للتجربة، في هذا التصور، الدور الأول، وهي إما دينية (في هذا النظام) أو دنيوية عملية في ثالث هذه النظم كما سنراه توا.

لنفرض الآن شخصا يلعب أمامنا شوطا من أشواط الشطرنج. ولننظر ما الذي يجري خلال اللعب، في فكره، وفي فكرنا، وفي اللعب ذاته كما يسير أمامنا. فاللاعب، وهو يعلم قواعد اللعبة وحدود القطع، سيتصور خطة لنفسه وسيتخيل، فرضيا، خطة لخصمه. ونحن كذلك، كملاحظين سنتصور فرضيا خطة كل منهما وخطة خاصة بنا ثم سنرى ما يجري فعلا في الشوط حسب تلك الخطط المتمثلة أو بخلافها. ولو فعلنا الآن نفس هذا العمل بالنسبة إلى الطبيعة وافترضنا ما يجري فيها شوطا يلعب أمامنا (– والطبيعة مظهر من مظاهر ذلك النظام الوجودي بوصفه الارادة تفعل). ماذا سيحصل؟ ما دامت الطبيعة ليست لعبة، بل نحن فرضناها كذلك، فهي ستعرض أمامنا كمجموعة ظواهر علينا تحديد عناصرها وقواعد لعبها. سنعتبرها لعبة شطرنج صانعها أو لاعبها مبدأ ما ونحن نفترضه ثم ندعه جانبا لننظر إلى الشوط يجري أمامنا محاولين تقعيده واشتقاق عناصره. اننا، في هذه العملية قد وضعنا، بوعي أو بدون وعي، أن النظام الوجودي (الثاني) نظام منطقي (الأول) ثم بدأنا في البحث عن الخطة الفرضية التي تحكم هذه اللعبة فتجري حسب قواعدها وحسب مبادئها.

إن هذا المشروع، إذا كان واعيا ومفهوما، يمثل عملية إجرائية. لذلك فهو عندئذ يرفض كل مدى وجودي لفرضياته ويسمي نفسه اجتهادا أو مجرد معرفة تجريبية عادية. إنها تضع ذلك التطابق وضعا. فهو إذن فرضية عمل: فعندها ليس تطابق النظام الوجودي والنظام المنطقي إلا مسلمة نضعها حتى يصبح الأول نسقا معرفته التجريبية ممكنة. أما إذا لم يكن المشروع واعيا ومفهوما، فانه يصبح توحيدا بين عوائدنا ومجرى الإرادة الحقيقي وهو ما يسميه المتكلمون، دون إحجام، كفرا وزعما لكشف أستار المقاصد الإلهية. إن المشروع الأول مشروع عقل نقدي وليس ما بعديا. أما الثاني فهو مشروع عقل ساذج وما بعدي.

يوافق هذا النظام نظام الاجتهاد. وهو ليس حقيقة توجد خارج الإنسان بل هو موقف الإنسان تجاه النظام الوجودي الذي لا يمكن أن يعلم إذا لم يفرض، بوعي أو بدون وعي، نظاما منطقيا قابلا للفهم وللتنظيم الممكن من الفعل. انه نظام الاجتهاد المطلق الذي يتحد مع العمل الانساني ككل من حيث هو الثقافة والتأريخ الانسانيان. ويمكن أن نسمي هذا النظام نظاما نفسيا اجتماعيا لأنه، كما رأيناه، تحكمه آليات نفسية (الخيال والعادة والاعتقاد) واجتماعية (المصالح، والتربية والحاجات) كما بين ذلك الغزالي في ما ضمناه الفصول السابقة من أقواله.

ان مثال الشطرنج التفسيري قد مكننا من وصف هذه النظم والمعارف التي توافقها. وهو قد مكننا أيضا من دراسة علاقتها الرابطة بينها.

فالنظام الوجودي أو نظام الإرادة هو المبدأ الوجودي بالنسبة للمابعدي والقيمي والطبيعي. إنه الحرية المطلقة واللامتناهي. والتجربة لا تستوعبه. فهو مستقل عنا ينفرض علينا من خارج في مجراه الحر الذي لا مرد له، بحيث لا يمكن أن تكون علاقتنا به الا علاقة الرهبة والاستسلام والعبودية. وليس الخضوع له وضاعة بل هو صبو الا الاتحاد به لادراكه ومعرفته معرفة قمتها تنقية الانسان من الارادة المتناهية. فبين الله والإنسان ينتأ الانسان كحاجز يمنع الاتصال. وفي تجاوز المتناهي ذاته، يرتقي إلى اللامتناهي: **ذلك هو الصعود الصوفي**.

اما النظام المنطقي أو نظام الضرورة والعقل فانه لا يمثل المبدأ الا لما هو تعريفي، أي لما لا يتعلق بأفعال الارادة المطلقة وأحكامها. انه نظام الحتمية والتناهي. وعقلنا يستنفذه لكونه يتخلله في جميع أبعاده ويدركه باستفاضة. وإذ هو لا يحتوي الا على ما وضعناه فيه، فإن علاقته بنا هي عبوديته وخضوعه لنا. انه معقول باطلاق وكامل الشفافية بل هو يتحد بعقلنا اذ وجوده الوحيد يكمن في الحد الذي حده به العقل. وهو ليس بمستقل عن إرادتنا فنحن واضعوه تعريفا وتقعيدا بعملية ارادية أو حسب فنيات انسانية (الحساب، القيس، التحليل اللغوي). وما دام مرتبطًا بإرادة الانسان، فانه قابل للحصر ويؤول - بما هو كذلك - إلى نظام الاجتهاد أي إلى المجهود النفسي الاجتماعي الهادف إلى تنظيم النظام الوجودي وفعل الإنسان فيه.

والنظام الثالث، أخيرا، هو نظام موضوعه النظام الأول ومنهجه النظام الثاني. إنه اعتبار النظام الأول مثل النظام الثاني ينطبق عليه ويفسر بنمطه. ان انغلاق النظام المنطقي المطلق، من حيث هو منهج، يطوعه انفتاح النظام على الارادة أو المتناهي على اللامتناهي ليس الا صيرورة سيادة الانسان على السيلان الوجودي بالاجتهاد المستمر، وذلك هو التاريخ الإنساني أو النظام الثقافي من حيث هو تعقيل وتأنيس مستمران.

بهذا نكون قد جمعنا العناصر التي تمكننا من تعيين خصائص العقل والارادة بعد وصفنا للانتقال من الأول إلى الثانية وإعادة ترتيب مجال المعارف التي تنجر عنه. ونكون كذلك قد بينا أن مشكل السببية جزء من مشروع أعمق وأوسع منه أعني مسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي أدى النقد المسلط عليه إلى إعادة تحديده.

فما هو هذا العقل الذي فقد كل مدى وجودي في ما بعد الطبيعة وعلم القيم والطبيعة فتحول الى مجرد أداة تستعملها الإرادة ولا يستطيع أن يعلم موضوعا خارج الذهن إلا علمًا عاديا او تجريبيا؟ من حيث هو يعبر عن موقف إنساني، ليس العقل، بالنسبة إلى المعرفة الحقيقية الصوفية، الا معناه الديني والخلقي. انه إرادة الانسان الارادة التي ولت وجهها إلى الدنيا والمتناهي. انه الإرادة الانسانية غير المرتأضة، سيئة الهداية، ولت شطر الحياة الدنيا فخضعت إلى العادة والخيال والمصالح والتربية ورفضت أن تشيح عن المتناهي. انه معرفة دنيوية، أي علم لا ينفع بل يضر من الوجهة الدينية. والطريق الصوفية طريق تحرير منه، لأنها تحرر من هذه الإرادة السيئة (ذلك هو معنى كتابي **المنقذ والإحياء**).

لكن هذا الوجه لا يعنينا. فنحن نريد أن ندرس العقل، لا من حيث معناه الديني، بل من حيث هو ملكة معرفة أو أداة علم، بغض النظر عن المعنى الذي تسبغه عليه الطريق الصوفية. إن ما يعنينا هنا هو نظرية الغزالي في العقل، من حيث هو أداة معرفة. لكن علينا، قبل الخوص في هذا، أن ننبه إلى أننا نبرز رسما مترددا، موزعا هنا وهناك خلال عمل الغزالي، ومتدثرا، في أغلب الحالات، بلغة فلسفية قد تجعل البعض يظن الغزالي مُتصوراً العقل كما يتصوره الفلاسفة.

تبرز نظرية العقل عند الغزالي في المستصفى والتهافت خلال دراسة مسألتين هامتين هما: **مسألة علاقة العقل بالخيال ومسألة الكلي**. ولنبدأ بهذا المشكل الأخير: "الاعتراض أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس. ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله. ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل، في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه، إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال: انه كلي على هذا المعنى، وهو أن في العقل صورة المعقول المنفرد الذي أدركه الحس أولاً، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد الجنس نسبة واحدة، فانه لو رأى إنسانا آخر لم تحدث له هيأة أخرى، كما إذا رأى فرسا بعد انسان، فانه يحدث فيه صورتان مختلفتان. ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة، فلو رأى الدم بعده، حصلت صورة أخرى، فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء، مثال لكل واحد من

آحاد المياه فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى. فكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع أجزائها بعض مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الأصابع عليه وانتهاء الأصابع على الأظفار، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه، فإن رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد. وقد يرى يدا أخرى تخالفها في اللون والقدر، فيحدث له لون آخر وقدر آخر، ولا تحدث له صوره جديدة لليد، فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتخالفها في اللون والقدر، فما تساوي فيه الأولى لا تتجدد له صورته، إذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها، وما تخالفها به تتجدد صورته. فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا، فان العقل إذا أدرك صورة الجسم في الحيوان، فلا يستمد من الشجر صورة جديدة في الجسمية، كما في مثال ادراك صورة المائين في وقتين، وكذا في كل متشابهين. وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له اصلا". (1)

يمثل هذا النص اعتراضا على الحجة التي يستمدها الفلاسفة من الكلي الذي ليس بذي موضع لإثبات أن النفس لامادية، وأنها، من ثم، خالدة. فيبين الغزالي طبيعة الكلي، نافيا وجوده بمدلوله الفلسفي، إذ لا يوجد في العقل إلا الصور الحسية. وليس العقل إلا الخيال الذي يمتاز هو نفسه عن الحس بالقدرة على فك الصور وتركيبها. فهو إذن ليس منزها عن الوضع وهو جسماني فلا يدل على خلود النفس في شيء. إن هذه العملية التي نسميها عقلا، والتي لا تختلف هنا عن الخيال، ليست عملية يختص بها الانسان. فحتى النعجة تدرك العام أو الكلي وما هو ليس بمادي، دون أن تكون هذه الصور العامة أو الكلية بدون وضع أو مقتضية لوجود عقل غير ذي تحيز: فالنعجة تهرب من كل ذئب وتدرك عداوة كل ذئب (الدليل الأول والثاني المتعلقان بخلود النفس). فالعقل إذن ليس هو إلا الحس والخيال لا أكثر ولا أقل: إنه الملكة التي تفكك وتركب الصور التي يتلقاها الحس موحدة في هيأة كائنات لا تتمايز فيها الأحوال والكليات (كما يسميها علماء الكلام: حالات الأشياء أو كيفياتها).

ولم نات شططا في هذا التاويل. فرغم وضوح نص الغزالي، ندلي بهذا النص الذي يفهم فيه ابن رشد منه ما فهمنا: "وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد

---

1 الغزالي، التهافت، ص 272–273.

فهو راجع إلى أن العقل معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مراراً كثيرة، فانه واحد عنده لا أنه معنى كلي. فالحيوانية مثلا في زيد هي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد. وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق". (1).

اننا نعجب لجملة بن رشد الأخيرة لأن الغزالي يقر صراحة أنه لا فرق بين ادراك الحس وادراك العقل باستثناء قدرة الثاني على تفكيك الصور التي يمده بها الأول وتركيبها. فعندما يشاهد الناظر شجرة، فانه لا يرى كيفياتها مفككة (الجسمية، العظمية، اللونية، الشجرية) بل هو يرى شجرة واحدة تتحد فيها كل هذه الكيفيات. أما العقل (أو الخيال) فهو على العكس يفكك عناصر المدرك الحسي المجردة وكيفياته الكلية ويركبها، فلا شيء اذن في العقل يأتيه من مصدر آخر غير الحواس بخصوص مادة المعرفة. لا وجود للكلي بمدلوله الفلسفي اذ الكيفيات المحللة ليست شيئا آخر غير الصور الحسية فككها العقل (أو الخيال) أو ركبها حسب الأهواء والعادة والتربية والمصالح.

ولكن، حتى في هذا النص الصريح، حيث المطابقة بين العقل والخيال بينة أيما بيان، فان الغزالي يبدو مترددا، فلا يذهب الى الغاية في هذه المطابقة – وهو أمر ربما تفسره هيمنة الميتافيزيقا اليونانية عندئذ. فقد كانت ثقافة خانقة: **كل شيء، حتى الدعاية السياسية والدينية، تتخذ لنفسها الرطانة الفلسفية لسانا وديدنا**. فالعبارة: "في الخيال وفي العقل" كان يمكن أن تقف عند الكلمة "الخيال"، دون أن تُشفع بكلمة العقل. لكن الغزالي يتنازل بذلك لفظيا، اذ العقل عنده يعرف بنفس وظائف الخيال: **تحليل صور الحس وتركيبها**. وفعلا فالغزالي ينسب هذا الدور نسبة صريحة إلى الخيال في نص **المستصفى**. وهو نص يخص به الغزالي دراسة العلاقات التي تربط بين العقل والخيال:

"... وهو أن تعلم أن جميع قضايا[أ] الوهم ليست كاذبة، فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية

---

1 ابن رشد، تهافت التهافت، ص 574–575.

أ وهذه القضايا يذكر الغزالي بعضها في هذه الفقرة التي تتقدم مباشرة النص الذي استشهدنا به هنا. وهذه فقرة

الغزالي: "الوهميات. وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشارا الى جهته ... وهذه القضايا، مع أنها وهمية فهي، في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين ..."
نفس المصدر، ص 31 ج 1.

وما يدرك بالحس، وإنّما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير محسوسات بالمحسوسات، اذ لا تقبله الا على نحو المحسوسات. فحيلة العقل مع الوهم في أن يقر بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان، فان الوهم يساعد على أن اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الأمثلة وفي الهندسيات"(1).

ولنلاحظ أولا أن الدور الذي يؤديه العقل في علاقته بالحواس (نص **التهافت** الذي سبق ايراده في هذا الفصل) آل الآن الى الخيال. لكن العقل يتميز عن الخيال بخاصتين: **خاصية التحرر من طغيان الحواس، وخاصية تصور الحقائق التي وراء الحس**. غير أن تحليل النص بتمعن يبين أن هذا التميز ظاهري اذ يؤول الى لا شيء كما نراه في العرض - فأولا من حيث هو حقائق أولية، لا يختلف الخيال - في النفس على الأقل - عن العقل وذلك بالنسبة الى أهم الأوليات مثل وجود الأنا واستحالة الكون في مكانين في نفس الوقت. ولا يقابل العقل ثانيا الخيال في المعارف التعاليمية والتجريبية - كما يقبل الخيال ثالثا أن الاستدلال السليم ذا المقدمات اليقينية التي يسلمها، يؤدي الى نتيجة يقينية. وأخيرا فان الخيال لا يعارض العقل الا عندما يحاول هذا الأخير تجاوز الحس ليقر ما لا يتفق معه - اذ يظن الخيال أن ما ياتي من التجربة الحسية (العادة) هو وحده الصادق.

تلك هي أفكار النص الرئيسية. لا يعرض التعارض والتصادم بين العقل والخيال الا عندما يتعلق الأمر بمحاولة العقل تجاوز الحس: "وانما تنازع في ما وراء المحسوسات" ولكن ما هو هذا الذي وراء الحس؟ لا يخلو من أن يكون الا أحد أمرين: اما مسائل ما بعد الطبيعة العقلية أو حقائق الدين والمعرفة الصوفية. ان مفهوم "ما وراء الحس" لا يعني ما هو غير حسي (اذ التعاليم والمنطق ليسا بحسيين) بل ما يناقض العادة والتجربة الحسية في المعارف المابعدية. ولكن كيف يقول الغزالي من جهة أن الخيال سجين الحس والعادة ثم يعتبره من جهة أخرى يسلم بالتعاليم والمنطق وهي ليست حسية ولا عادية؟ وهل الحقائق الأولية أو الأوليات عادية؟ ان هذا التمييز يهدف الى الذود عن العقل وعن ما بعد الطبيعة. لكن كيف التوفيق مع ما يقوله الغزالي عندما يصف ما بعد الطبيعة بانها حصيلة الخيال والعادة اللذين يحصران الوجود في ما يدركه

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 31.

الانسان؟ وإذن فما يفرز به الغزالي العقل عن الخيال خيال محض. العقل هنا خيال يحصر الوجود في بعض المعارف التي يطلقها الانسان ليجعلها معيارا للوجود.

لكن مفهوم ما وراء الحس عند الغزالي يعني في الواقع ما وراء المعرفة غير الصوفية أي ما يكون العقل والحس عنه محجوبين: أعني الحقائق الدينية والصوفية حيث يصبح العقل الفلسفي، في تصور الغزالي، خيالا، اذ العقل عند الفلاسفة، كما اسلفنا، يعود إلى قياس الغائب على الشاهد: "وأكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات مبني على هذا الجنس: فانهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه. وما لم يألفوه، قدروا استحالته"(1). وهو معنى كون العقل حبيس العادة والخيال. وإذن فالعقل في هذا النص هو ما يوجد في ملكات الانسان المعرفية وجودًا يجعله مدركا ما وراء الحس رغم مناقضته للتجربة والخيال. وقد يوافق ذلك العقل الفلسفي وقد يتجاوزه (إذ ليست كل الحقائق الدينية متجاوزة للعقل للفلسفي).

المهم عندنا أن نرى أن العقل لم يبق مبدا إلهيا، سماويا بل هو مجرد ملكة نفسية ككل الملكات. وهو لا يدل على روحانية النفس أو خلودها أو على امكانية المعرفة العقلية المابعدية. والمهم عندنا كذلك هو فقدان المعرفة لهالتها المابعدية ولدعواها البحث عن غايات الوجود وأسراره. بذلك فهي قد تحولت إلى مجرد ادراك للواقع يتحتم تنقيته ونقده. منذئذ تصبح الآليات النفسية للمعرفة (العادة الخيال – التجربة – الأهواء) أهم المشاكل الابستمولوجية، بل هي تفوق في الأهمية الآليات المنطقية البحتة.

اذا كان العقل ليس الا خيالا وحسا أو هو على الأقل حبيسهما، فانه يصبح من الواجب ألا نجعل الوجود سجينا له. لم يبق ممكنا أن نمثل الله بملكة انسانية واهية بهذه الدرجة. فهي جسمية وخيالية وحسية، بل هي لا تدل حتى على روحانية النفس ولا على خلودها، فكيف نعتبر الاله والوجود من جنسها؟ ليس الله والوجود الا الارادة المطلقة.

هنا يُطرح مشكل تعيين خصائص هذه الارادة التي ستعوض العقل بعد أن تحول إلى ما عرفناه بحيث لا يمكن أن يكون مبدأ وجوديا. ان علم الله نفسه تابع لارادته إذ ان الله لا يعلم الا ما يريد وإرادته هي الوجود ذاته. ليس معنى ذلك أن الله كان جاهلا قبل أن يريد، فلا وجود لشيء يمكن أن يعلم قبل الارادة. ارادة الله توجد وتعين الايجاد، مكانه وزمانه وقدره. وعلمه يتعلق بذلك. وليس التقدم هذا زمانيا

1 الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 192.

بل وجودي ومنطقي. فلو كان الله عقلا لكان أفلاطونيا أوأرسطيا: **عقله مثل أو مثالاً غريبا عن العالم** بحيث يوجد ما يغرب عنه ولا يخضع له: "المادة" د عقل تدخل في شيء يصعده مباشرة (الإله الصانع: أفلاطون) أو بصورة غير مباشرة (المثال الغاية: أرسطو). لكن إذا كان الله إرادة فإن الثنائية الوجودية **(صورة، مادة) تفقد** كل معنى. الخلق عن عدم هو كمال الفعل الخالق والمنفعل المخلوق، إذ كل وجود هو الإرادة يصدر عنها دون تركيب من مادة وصورة. وابن رشد يعترف بأن الاله الفلسفي ليس خالقا بل هو عنده إله ينظم المادة ويحركها ويصورها لأنه عقل . . .

إن التمييز بين المادة والصورة في الوجود له فضل تفسير ما لا نريد نسبته الى الله: الشر، الحركة، التغير، الخ . . . لكن الغزالي لا يتحرج من نسبته ذلك كله الى الله. فهو لا يخشى أن يتعدى مبدا الغائية اذ هو يرفض هذا المبدأ ولا يسلم له بأي مدى وجودي. فالشر قيمة نسبية إنسانية يمكن أن تنسب إلى الله دون أن تحط منه. لكن كيف يمكن أن نفسر الصيرورة والتناهي والشر في هذا العالم؟ هل ندخلها جميعًا في وجود الله وفي ذاته؟ لقد رأينا في الحجج الثلاث التي يستعملها الغزالي لبيان كون الوجود إرادة وليس عقلا، أن المتناهي دليل اللامتناهي من حيث ان الأخير يستشف في الأول: **فلو كان المتناهي متناهيا فحسب لما قام وجوده لحظة**. ان تناهيه هو كونه محددا، ولكن تحدده وليد فعل لا متناه من أفعال الإرادة أو الحرية المطلقة التي اصطفته من بين تحديدات ممكنة لا تحصى.

لكن كيف يمكن لوجود هذا حده ويعادل نفسه، أن يصير؟ لا يتردد الغزالي هنا في نفي الصيرورة والزمان في النظام الوجودي واصفا اياهما بالوهم. فكل موجود متناه يخلق في اللحظة التي يوجد فيها ويعاد خلقه في كل لحظة فلا يثبت في الوجود إلا بهذا الخلق المستمر. ولا شيء في الوجود يصير إلى غيره. كل شيء يصدر في كل لحظة صدورا مباشرا عن الخلق المستمر وليس مما يسبقه في الزمان الوهمي. وذلك هو معنى نقد مبدأ السببية الذي يفترض أن المسبب يصدر عن السبب وبه. هل يكون الخلق هو الذي يصير؟ كلا! هو فعل مستمر. انما يجيئنا في النظام الوجودي وهم الصيرورة أو الزمان غير القديم لكوننا نعكس الأحداث على ذاتنا التي نظنها لحظات متلاحقة يربط بينها ترتيب زماني، ترتيب السابق واللاحق. فعند عكسها على ذواتنا، نجرد من التغيير أمرا نظنه ثابتا ومشتركا نسميه الزمان أو المادة الأولى أو

المكان: "ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات الى أغاليط الأوهام . . . والأمر الثالث الذي به اقتران اللفظين، نسبة لازمة بالقياس الينا، بدليل أنا لو قدرنا بعد ذلك وجودا ثانيا، لكنا عند ذلك نقول: كان الله ولا عالم، ويصبح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية هذه النسبة أن المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي. وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان . . . "(1).

فلو تحررنا من العادة والخيال لانطلقنا مع الإرادة في انبجاسها ودفقها اللامتناهي والقديم أزلا وأبدا. ان الله أو الوجود كعقل يخصص وضع العقل الوجودي والمعرفي عند اليونان، والله أو الوجود كارادة يخصص وضعه عند العرب. وهما يمثلان أساسي هذين الوضعين وأساسي ثقافتيهما. فالاله العقل صانع. والالاه الارادة فنان. لذلك ليس مصادفة أن يكون الفن اليوناني صانعا محاكيا، ذا منهج تمثيلي وصناعي، اذ الاله نفسه، في وضع العقل اليوناني، صانع محاك. واذا كان الفن العربي تجريديا، فليس مرده إلى تحريم التمثيل المزعوم. ان الأمر أعمق مما يظن. فاله وضع العقل العربي ليس محاكيا لمثال، بل خلاق بإطلاق. فلا يمكن أن يكون الفن العربي إلا خلقا. لا يحاكي. بل يبدع.

---

1 الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 110-111.

خاتمة الباب الثالث

معنى إعادة التحديد
أو
العقل يعد إعادة تحديده

ان إعادة ترتيب عناصر المعرفة التي تنتج عن الانتقال (الذي حققه الغزالي) من عالم مبدؤه الوجودي ومثاله المعرفي العقل إلى عالم تؤدي فيه الارادة هذين الدورين، تدلي بنا إلى إعادة تحديد العقل. فما دام العقل لم يبق مبدأ للوجود ولا مثالا للمعرفة، فإن حده يصبح:

1) من حيث هو موجود أي كائن له وجود قائم بذاته، ليس العقل إلا جزءاً من إرادة الانسان، حيث تكون المعرفة عموما مظهراً من مظاهر الإرادة. فهو متجاوز ضعفين: هو جزء من إرادة الانسان التي هي بدورها جزء من الوجود أو الإرادة المطلقة. إن المعرفة، من حيث هي مظهر من مظاهر الارادة، تحتوي العقل في ذاتها. فهو مرحلة تتجاوزها ارادة الانسان لتدرك الأرادة المطلقة بواسطة المعرفة الصوفية. وهذا التجاوز يمكن الارادة المتناهية – بما في ذلك المعرفة الصوفية – من الانصهار في اللامتناهي. ليس العقل مبدأ وجوديا ولا هو يحدد الوجود. بل هو لا يعدل حتى المعرفة، اذ هو جزء ضئيل منها أو مرحلة طفيفة في طريق الصعود. ووجوده أنه معرفة ما وليس كل المعرفة، نوع من الإرادة الإنسانية التي هي بدورها جزء من الإرادة الإلهية اللامتناهية.

2) ومن حيث هو معرفة أي من حيث هو جريانها ذاته، فإن العقل (أو هذه المرحلة من الإرادة) ليس شيئا آخر غير التنظيم الاجتماعي الثقافي، إذ إن علم القيم (الخلقية والمعرفية) ينتج عن آليات نفسية (الخيال والعادة) واجتماعية (التربية والمصالح). فهو ليس شيئا آخر غير العادة النفسية والاجتماعية معا. ان كل القيم (والمعرفة منها) وليدة التربية والخيال والعادة والمصالح وكلها أجتماعية ونفسية وثقافية. وما دام ذلك حدّه، فالعقل سيدرس على المنوال التالي:

-1: فمن حيث هو ملكة معرفة آلياتها نفسية واجتماعية، سيدرس الغزالي العقل من خلال علاقته مع العادة والخيال والتجربة. وهو يرد إليها ثلاثتها. فلم يبق العقل ماهية مابعدية تنتج عن فعل عقل فعال متعال. إنه يرد، عند الغزالي، إلى تلك الآليات النفسية أي إلى آليات الخيال والعادة والاعتقاد والتجربة. وهذا العقل الذي استقصينا آلياته معرفة ما وليس هو كل المعرفة: إنه المعرفة التي بينا خصائصها في النظام الثالث أو نظام الاجتهاد. إنها معرفة غايتها الفعل، أو هو يقتضيها.

-2: وهذه المعرفة ستدرس، في الثقافة العربية، من خلال علاقتها بمؤسسة الاجتهاد (الذي هو أحد مبادئ التشريع عندما يطابق، في قمته، إرادة الأمة فيصير إجماعا) من حيث هي مجرى العقل في المجتمع. وإذن فوضع الاجتهاد ومجراه هما وضع العقل ومجراه. ودراستهما هي دراسة الشروط الوجودية للمعرفة: ضرورة العقل، مع غياب الوحي وانقطاعه، تقتضي، ضرورة، المعرفة الاجتهادية.

بعد إعادة تحديده، آل العقل إلى المدلولات التالية:

1-: ففرديا يمثل العقل وظيفة نفسية آليتها نفسية اجتماعية: الخيال، العادة، الاعتقاد والتجربة. وعن ذلك يتولد علم جديد يمكن أن نسميه علم نفس المعرفة. وهو علم تعرض له الغزالي، هنا وهناك في أعماله، حيث يدرس عجائب النفس البشرية وأعماقها. ولقد حاولنا عرض بعض ذلك في هذا العمل.

2-: وليس العقل، اجتماعيا، إلا مؤسسة الاجتهاد التي تكون في ذروتها، مع مؤسسة الاجماع من حيث هي مصدر تشريعي. وينتج عن ذلك من ثم علم جديد يمكن أن نسميه علم اجتماع المعرفة، إذ هو يدرس معرفة من حيث هي ممارسة اجتماعية. ولقد تعرض لذلك ابن خلدون حيث درس معرفة بوصفها ممارسات اجتماعية وصناعات توجد في المجتمع بما هو مجتمع (المقدمة الباب الخامس والباب السادس).

3-: ومن حيث هو شيء له وجود ذاتي، فإن العقل، وجوديا، جزء من حقيقة تتجاوزه: هي المعرفة بما هي مظهر من مظاهر الإرادة الانسانية، التي تنطبق مع الاجتهاد الشامل أو الثقافة الإنسانية، من حيث هي محاولة للسيادة على اللامتناهي. وينتج عن ذلك علم جديد، هو علم الثقافة وتاريخها. وتلك هي حقيقة علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، كما يعرفه ابن خلدون.

4-: وأخيرا فالمعنى التاريخي لإعادة تحديد العقل الذي حاولت هذه الرسالة تحديده هو التالي: إن لزوم العقل وأزوفه (دينيا كان أو غيره) اللذين يؤسسان الاجتهاد والعقل هما فجر تحول يتم فيه الانتقال من العقل إلى الارادة. وهو انتقال يعني العبور من عهد انساني إلى عهد إنساني آخر، من عهد العقل المابعدي الساذج إلى عهد المعرفة العقلية الإجرائية التجريبية المدركة لحدودها ومداها.

وننهي هذا الباب بنتائجه التي بلورها فصلاه، نصوغها في جداول نسقية تساعد على فهم أعمال الغزالي وثورته. فنخصص الجدولين الأول والثاني لمفهومات الغزالي المعرفية والوجودية وحدودها. أما الجدول الثالث فهو يحدد وضعي العقل عند اليونان وعند العرب فيقابل بينهما بعدة متغيرات تسمح بادراك سيماء كل منها، وما يتنافيان به. وأما الجدول الرابع، أخيرا، ففيه نبرز خصائص النظم الثلاثة التي ولدها انفجار مفهوم العقل، والتي حسبها ترتبت المعارف ترتباً جديدا لم يكن من قبل معهودا.

جدول المفهومات الغزالية

جدول عدد 1
المفهومات المعرفية

1) تحليل المعرفة النقدي:

– أ –	
1- **التجربة**	استقراء أو تطبيق نظام العقل على نظام الوجود.
2- **الخيال**	يسبغ المدى الكلي على التجربة ومن ثم المدى الوجودي بواسطة التداعي أو بواسطة عملية تشبه الاستجابة الشرطية.
3- **العادة**	المفهوم الأول والثاني يمثلان ما يسميه الغزالي عادة.
– ب –	
لكن التجربة والخيال والعادة تصبح، عندما تفهم:	
1- **الاجتهاد**	مجهود الإنسان للسيادة على مد الوجود وجزره.
2- **الاعتقاد**	الاعتقاد بأن الله يضمن تجربتنا عن الوجود بإبقائه ثابتا.
3- **الثقافة** (أ)	الاجتهاد والاعتقاد يمثلان ما يمكن أن نسميه ثقافة (أ)، ما دامت آليات المعرفة نفسية أو اجتماعية: الخيال والعادة والتربية والمصالح

2) معنى هذا التحليل:

إن (أ: 1 و2 و3) يكشف عن أخطاء أربعة في آليات المعرفة:

- خطأ نفسي : إذ الخيال يدعي أنه عقل.
- خطأ منطقي : إذ الاستقراء يدعي أنه استنتاج.
- خطأ ابستمولوجي : إذ العادة تدعي أنها ضرورة.
- خطأ وجودي : إذ المعرفة والعقل يدعيان أنهما الوجود.

أ) نستعمل ثقافة في معناها العلمي الذي لها في الانتروبولوجيا.

وهكذا اذن فإن التمحيص الناقد للمعرفة يفصح لنا عن ثلاث من الأخطاء هي في الواقع خطأ واحد اعتبر في مستوياته الأربعة: إنه الخطأ الوجودي.

أما (ب: 1 و2 و3) فانه يرجع الأمور إلى نصابها: ليست معرفتنا إلا جهود التي يقوم به الإنسان لفهم الوجود والفعل فيه (الاجتهاد) بفضل الخضوع له إلا اعتقاد وذلك الاجتهاد الشامل في الزمان هو الثقافة التي هي تعلم تجريبي وتاريخي يسود فيه الإنسان شيئا فشيئا على مد العوارض وجزرها (التاريخ). وهذه السيادة على الوجود التي يوصلها إليها مجهودها هي عادتنا عن الوجود وليست ضرورة ما يوجد في مجراه.

المفهومات الوجودية

وهذا الوجود الذي يحضر لدينا في صورة التجربة لا المنطق (أ. 1) والذي ليس إدركنا له إلا خيالا لا عقلا (أ. 2)، لا ينحصر في عادتنا عنه (أ. 3).

وليست هذه العادة، إذا فهمناها، الا الثقافة (أ. 3 – ب. 3)حيث تصبح التجربة اجتهادا (أ. 1 ← ب. 1) والخيال اعتقادا (أ. 2 ← ب. 2) وهكذا اذن فان الثقافة والعادة مخالفتان للوجود. فلأنه تحرر من نسقية العادة والثقافة نسقيتهما التي لا يمكن لها أن تدعي الضرورة، يصبح حرية مطلقة أو إرادة.

فليست المعرفة وليس الوجود عقلا. أما المعرفة فهي مظهر من مظاهر ارادة الإنسان المتناهية التي، في تطبيقها على الوجود، أي على الإرادة الالهية اللامتناهية، ليست إلا الثقافة الانسانية وتاريخها: إنها الاجتهاد الإنساني الشامل. ذلك هو الانتقال من وضع العقل اليوناني إلى وضعه العربي. لذلك سيتبع ذلك تحديد لأوصافهما (جدول 3).

جدول عدد 2
حدود المفهومات

1) **التجربة:** استقراء القوانين الاحتمالية – تطبيق العقل على مجرى الظاهرات (تطبيق الصوري على الواقعي).

2) **الخيال**: وله معاني ثلاثة:

أ) **التوارد**: التماثل والتضاد والتساوق والتلاحق في الزمان والمكان: كل ذلك يولد ترابطا خياليا بين الأشياء.

ب) **الاستجابة الشرطية**: سيلان اللعاب ساعة الغذاء، مثلا.

ج) **التعميم المطلق للتجربة والعادة** التي تتوهم نفسها بذلك عقلا.

ان التجربة هي أساس المعرفة الموضوعي. أما الخيال فأساسها الذاتي، والنفسي. وتضاف إلى هذه الآليات النفسية للمعرفة آليات اجتماعية: المصالح والتربية من حيث هما مصدران للقيم والمعايير والمبادئ.

3) **العادة**: ولها بعدان.

أ) **بعد نفسي**: التجربة والخيال

ب) **بعد اجتماعي**: المصالح والتربية

1) **الاجتهاد**: مجهود التحكم في مد الظاهرات وجزرها وفهمها (المعطيان النصي والواقعي).

2) **الاعتقاد**: في 1 و2: أ+ب = ج. ويعني ذلك الإيمان بضمانة الله أن مجرى العالم هو ما يظهر لنا إلى حد الآن.

والاجتهاد هو أساس المعرفة موضوعيا. إما الاعتقاد فهو أساسها الذاتي. وكلاهما يمثلان أساسها الديني.

يضاف إلى هاتين الآليتين الدينيتين للمعرفة الأسس المؤسسية: أعني المجرى الجماعي للعقل ومؤسسة الاجتهاد المطلق.

3) **الثقافة**: ولها بعدان

أ) **بعد ديني**: الاجتهاد والاعتقاد.

ب) **بعد اجتماعي**: مجرى العقل ومؤسسة العقل.

المفهومات الأقنعة وأماطتها

قبل الاماطة	بعد الاماطة
المنطق أو الجدل	التجربة
العقل	الخيال
الضرورة	العادة
الثقافة الخارجة عن التاريخ .	الثقافة التاريخية

جدول عدد 3
جدول وضعي العقل

	وضعا العقل / المتغيرات	وضع العقل اليوناني		وضع العقل العربي
خصائص المعرفة	المثال المعرفي – خصائص المعرفة	– العقل – هي: أ) ضرورية ب) منطقية ج) نظرية تاملية د) وجودية		الارادة: – هي: أ) عادية ب) اجتماعية نفسية ج) عملية نظرية د) اجرائية
خصائص الوجود	المبدا الوجودي – خصائص الوجود	– العقل – هي: أ) ضروري ب) متناه ج) غائي د) منغلق		– الارادة – هي: أ) حر ب) لامتناه ج) لامعلول د) منفتح

وضع العقل الوجودي	– السببية – موضوع المعرفة – الحقيقة في المجتمع – الفعل والخلق الفني	– مابعدية – الطبيعة – سلطة روحية – تمثيلي محاك		– فقهية عملية – الرمز – اجتهاد – مجرد ، ابداعي
وضع العقل المعرفي	– المبدأ – العملية – نوع العلم – الروح	– السبب – استنتاج – المنطق – تاملي		– القانون – استقراء – علم النفس – تجريبي

جدول الحدود – عدد 4 –

حدود النظم

		1 النظام الوجودي	2 النظام المنطقي	3 نظام الاجتهاد (او1 وكأنه 2)
الوجود او الله	الوجود خصائصه	الحقيقة من حيث هي إرادة أو رمز للإرادة – لا يحاط به إدراكا – لا مرد له – لا متناه – حر	الحقيقة من حيث هي موضوع معين – معقول – طبع – متناه – ضروري	الحقيقة من حيث هي تجربة – اجتهاد تعليلي – اجتهاد سيادي – تاريخ – عادة أو ثقافة
المعرفة او الانسان	المعرفة خصائصها	المعرفة الذوقية او التصوف – الرهبة – الاسلام – الحب – الخضوع	المعرفة التحصيلحاصلية او العلم العقلي – الثقة – السيادة – اللامبالاة – الهوية	المعرفة الاجتهادية أو العلم التجريبي – الكفاح – الفعل – التأنيس – الثقافة كتاريخ

البعد الانساني	الإيمان	العقل	الإرادة
طبيعة النظام — تعذر ارجاع النظم الى بعضها البعض	نظام الحقيقة الإلهية والمعرفة الدينية. يسهم الإنسان في هذا النظام بإرادته الوجدانية. فيكون الوجود حرية، والمعرفة حبا، ووضعية الإنسان الإسلام.	نظام الحقيقة المحددة أو التعريفية والمعرفة العقلية. فيكون الوجود تعريفيا، والمعرفة منطقية، ووضعية الانسان اللا إهتمام أو السلبية Ataraxie.	نظام الحقيقة التجريبية أو التاريخية والمعرفة الاجتماعية. ويسهم فيها الانسان بإرادته الفاعلة، فيكون الوجود تاريخيا، والمعرفة اجتهاداً وتجربة، ووضعية الإنسان الثقافية

الباب الرابع

الشروط الثقافية لإمكانية إعادة التحديد

الفصل الأول
دور موضوعي الفكر العربي المفضلين

لقد مكنتنا اللمحة التاريخية التي أوردناها في خاتمة الباب الأول، من فهم مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي لماذا كان، تاريخيا، المشكل الرئيسي في الثقافة العربية. لكن التاريخ لا يفسر الحل المخصوص الذي أعطي لهذا المشكل. لذلك، فسنحاول، في هذا الفصل، وصف الشروط التي صيرت حل الغزالي ممكنا وتحليلها. وقد أشرنا بعد إلى هذه الشروط: فهي ما ينجر عن موضوعي الفكر السائدين في الثقافة العربية من جهة، ووضع عمل الفكر وجريانه كمؤسسة من جهة ثانية. فأما الموضوعان فهما **اللغة والفقه**، وكل ما عداهما من مواضيع الفكر كان تابعا لهما أو في خدمتهما. وأما وضع عمل الفكر من حيث هو مؤسسة، في الثقافة العربية، فليس هو شيء آخر غير **مؤسسة الاجتهاد**.

ان الإسلام، بغض النظر عن أهميته الدينية، حدث ثقافي خطير: فهو قد كان المناسبة التي حققت انتقال الثقافة العربية من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. وليس من عدم الكتابة إلى الكتابة، فهذه تقدمت على الاسلام بأزمان. بل من شعب شفهي إلى شعب كتابي بفضل التعليم الديني في المساجد، حيث انها أساسا، مؤسسات تعليم. ان الكتابة والقراءة أصبحتا واجبا دينيا لأنهما وسيلة أساسية للقيام بالواجبات الدينية الآخرى. ولما كانت بعض هذه الواجبات واجبات عينية أصبحت الكتابة تعتبر كذلك أو تكاد وليست مجرد فرض كفاية. فالقرآن نص مقدس وإذن فالإيمان يفرض عدم تحريفه، ومن ثم عدم الاكتفاء بالذاكرة وحدها مما حتم التدوين والكتابة. والقرآن لم يفعل بمجرد وجوده فقط بل هو يفعل من حيث هو كلام. فقد كان هدف الدراسات اللغوية وأساسها. ومن حيث ما ورد فيه من تشريع كـ ـ

القرآن أساس الفقه وأساس العلوم الأدوات. وهذان الصنفان من الدراسات النواة التي انتظم حولها كل نشاط الفكر العربي أحدث كتلة من المواد والمعارف تتجاوز قدرة مجرد الذاكرة النفسية أو الشفوية. ومن ثم فهي قد حتمت الاستناد إلى ذاكرة اجتماعية أي الكتابة والكتاب(أ).

وهاتان الدراستان توديان، في تحقيق هذا الانتقال، دورا يتعادل في الأهمية: فهما قد عينتا، بفضل خصوصية موضوعيهما (اللغة والأحكام الفقهية)، منهجا طبع العقل ومكن من إعادة تحديد وضعه الوجودي والمعرفي ووجهه وجهة جديدة. لكن هذه الثورة الثانية لم تتحقق إلا لأن وضع العقل الوجودي والمعرفي كان قد صار مشكلا.

لقد استعمل العلماء العرب، لحل المشاكل الآزفة في الثورة الأولى (الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية) العقل اليوناني كما وجدوه عندئذ في الشرق، لبناء هذين الفنين: أعني انهم استعملوا العقلانية اللفظية والغائية التي تعتمد على المجرى الكلامي والجدلي دون التجربة والنظرية الاجرائية. لكن هذا الاتجاه منعته طبيعة النص التي كانت تفرض، ضرورة، الإخلاص له وعدم إرضاخه لنظام لم يفصل من أجله.

ومع ذلك فإن العقل اليوناني المفروغ منه (أي الذي لم يبق موضوع مساءلة) صار، عند العرب، تعديا صرفا على الموضوع باسم التناسق العقلي المفترض (لتأسيس شرعية الاستعمال) فكان التاويل المشط والخيالي. ذلك أن استعمال مقولات لم تقد من الحقيقة التي تطبق عليها أدى إلى مشاكل غير قابلة للحل، وخاصة إلى تفريعات مابعدية شنيعة ومخيفة تناقض الإسلام والعقل والسليم، وتشوه هذين الموضوعين (اللغة والفقه).

لذلك فالمسائل الابستمولوجية التي تهدف الى ملاءمة المنهج بالموضوع قد اتخذت شكل المشاكل الربوبية. ومسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي تجمع في ذاتها هذين الاهتمامين: **الاهتمام الربوبي**(ب) **والاهتمام الابستمولوجي**. واذا كان أغلب المتكلمين قد توقفوا عند الاهتمام الأول فلم يتجاوزوه، فإن مزية الغزالي تكمن في أنه شرع في إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي على المستوى الإبستمولوجي

أ) ويمكن أن نجزم صادقين أن حضارة الكتاب الحقيقية الأولى وحضارة التعليم الشامل (الديني والتربوي والسياسي بالمساجد) هي الحضارة العربية. بل إن صناعة الكتاب والمكتبات صارت الهم الأول لأبناء هذه الحضارة في كل عهودها، وخاصة في عصرها الإسلامي.

ب) ربوبي **Théologique**

أيضا، بعد أن وضع الأشعري المسألة على مستواها الربوبي. وهذا مستوى لأخير لم يغرب عن البال، بل إنه يبدو - بل انه - الدافع الحقيقي لمعركة الغزالي مع الفلاسفة. لكن سيرة إعادة التحديد كانت هي أيضًا سيرة ابستمولوجية. كما أوضحناه في العلوم الثلاثة التي درسناها سابقا (مابعد الطبيعة - الأخلاق - الطبيعة).

ان طغيان الاهتمام الربوبي سيغطي الاهتمام الإبستمولوجي، ويسم مشروع الغزالي بالدفاعية ونفي العقل. ولا شك أن مصدر مصير عمل الغزالي قد آل إلى ذلك الطغيان فرجال الدين، لأنهم يغلبون الاهتمام الربوبي، لم يروا من عمل الغزالي إلا ما يعتبرونه نتيجة إيجابية، أي الدفاع عن الدين والإطاحة بالفلسفة. أما الفلاسفة فهم لم يروا إلا ما يعتبرونه سلبيا، أي نقد العقل ونفي شروط استعماله. لكن لا أحد منهم، فيما يبدو، انتبه الى إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. ولقد حاولنا إدراك هذا التحديد المتجدد مع تفسير النتيجة التي أدى إليها (وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي) والسبب الذي جعل إدراكه لم يكن ممكنا (وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني والاهتمام بالمشاغل العينية دون النظام العقلي).

هنا يبرز الدور الإجرائي لهذين المفهومين: **مفهوم وضع العقل الوجودي والمعرفي عند اليونان وعند العرب**. فالثاني أي الوضع العربي يعني: "الشروط التي مكنت من إعادة تحديد وضع العقل". الأول أي الوضع اليوناني يعني: "الشروط التي حافظت على وضع العقل السابق". وهما اتجاهان يوجدان، طبعا، في نفس الثقافة العربية، في عصرها الإسلامي، ويمثلان عنصريها الأساسيين.

ان إعادة التحديد هذه تهدف إلى ملاءمة المعرفة العقلية مع موضوعاتها المدروسة ومع وضع العقل من حيث هو مؤسسة في الثقافة العربية. ذلك أن شروط إمكانها تكمن في الملاءمة مع هذين الموضوعين السائدين في الثقافة العربية، وفي مؤسسة الفكر في الثقافة العربية.

وبالرغم من وثوق روابط الدراسات الفقهية واللغوية، بل إنهما أحيانا شيء واحد (اذ الحكم نص والنص حكم أو نص قرآني)، فاننا سنفرق بينهما لندرس الكيفية التي حدد بها كل منهما إعادة الملاءمة التي تشخصت في صورة إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. - كانت اللغة إذن أحد مواضيع الفكر العربي المفضلة. وكانت، بالنسبة إلى الجميع، الوضعيين منهم والتوقيفيين، ثمرة التحكم الإنساني

عند الأولين والتحكم الالهي عند التالين. فجواب السؤال: لماذا هذه الصيغة، أو هذا البناء يكون اما هكذا تكلمت العرب، أو هكذا أراد الله. وهي في الحقيقة الاثنان معا، إذ إن القرآن كلام الله، لكنّه نزل على عادة العرب.

واذن فالسؤال "لماذا؟" لم يبق ذا معنى، وهو، اذا طرح، فجوابه بسيط، وهو ليس هو المطلوب[أ]. ماذا يبقى اذن أن نفعل لنعرف موضوعا كهذا؟ لم يبق الا أن نصفه وأن نحصي عناصره لاستخراج بنيته، قوانينها وطبيعتها. وهكذا فان المعرفة العقلية للغة تتجنب الامتدادات المابعدية التي تجعل الفكر عميقا في أغلب الأحيان: انها تصبح معرفة عقلية تجريبية. فعندما يعترض السيرافي على متى ابن يونس قائلا: "ودع هذا أسألك عن حرف واحد وهو دائر في كلام العرب ومعانيه متميزة عند أهل العقل. فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطوطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه، وهو "الواو". ما أحكامه، وكيف موقعه وهل هو على وجه واحد أو على وجوه"[1].

ألا يعني بذلك أن المنطق لا يجدي نفعا بمفرده في معرفة اللغة؟ ألا يؤول هذا الاعتراض إلى مطالبة متى بن يونس بأن يستنتج، بقوة المنطق وحده، ما يريد من خصائص الواو؟ وهذه الفقرة التالية توضح تأويلنا وتدقق معناه: "ودع هذا قال قائل: "من الكلام ما هو مستقيم حسن ومنه ما هو مستقيم كذب ومنه ما هو خطأ. ففسر هذه الجملة. واعترض عليه عالم آخر. فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض وأرنا قوة صناعتك التي تميز بها بين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل . . . فان قلت كيف أحكم بين اثنين أحدهما سمعت مقالته والآخر لم أحصل على اعتراضه قيل لك استخرج بنظرك الاعتراض، إن كان ما قاله محتملا له ثم أوضح الحق فيها لأن الأصل مسموع لك فلا تتعاسر علينا"[2]. فهذا يبين بأجلى بيان أن اعتراض السيرافي يتعلق بمدى المنطق، اذ يتعذر عليه هنا استنتاج معرفة مادية بالاقتصار على قوته الصورية المحض. فالمعرفة ليست إذن منطقية بل تجريبية، ليست صورية بل تابعة

أ) طبعا، عندما يتعلق الأمر بالتعليل النفساني الغائي الذي يؤدي إلى تفريعات مابعدية. أما اذا كانت "اللمية" تنصب على البحث في علاقات التشارط بين الظاهرات اللغوية ذاتها، فذلك بحث علمي لا ينكره علماء اللغة مثل ابن جني وابن مضاء القرطبي.

(1) أبو حيان التوحيدي نفس المصدر، نفس الطبعة ص 74.

(2) أبو حيان التوحيدي، المقابسات ص 84.

لمحتواها (ضرورة الرجوع إلى المحتوى تتأتى من كونه ذا قوانين تخصه م د ه يبـ
مفروضا عقليا ومن ثم فمعرفته لا تستطاع إلا بالتمحيص والكشف الوضعي و تجربة:
إن للمحتوى منطقة الذاتي الذي يتطابق مع مفاصله الذاتية).

لكن نفي مضاعفة الواقع بفرضية العقلانية المتناسقة التي تجعل معرفته بمجرد المنطق ممكنة، نفي يتولد عن النتائج المابعدية وتشويه الموضوع المنجرة عنه. فابن مضاء الأندلسي، في نقده للنحاة الفلاسفة، يضمر أن نقده ما كان ليحصل لو كانت فرضياتهم مجرد خطط تهدف إلى دراسة اللغة دراسة اجرائية ناجعة. "فان زعم النحويون أنهم لا يريدون بقولهم في (أزيدا أكرمته) وما أشبهه أن (أكرمتُ) الذي انتصب به زيد مراد للمتكلم، ولا أن الكلام ناقص دونه، وإنما هي شيء موضوع مصطلح عليه، يتوصل به إلى النطق بكلام العرب، كما فعل المهندسون حين وضعوا خطوطا مصنوعة - هي في الحقيقة أجسام - مواضع الخطوط التي هي أطوال لا أعراض لها ولا أعماق ونقطا - هي أيضا أجسام - مواضع النقط التي هي نهايات والتي هي لا أطوال لها ولا اعراض ولا أعماق وقدروا في الفلك دوائر ونقطا، وتوصلوا بذلك الى البرهان على ما أرادوا أن يبرهنوا عليه ولم يخل إيقاع هذه مواضع تلك بما قصدوا، بل حصل اليقين للمتعلمين تلك الصنعة، مع معرفتهم بوضع هذه موضع هذه، قيل النحويون ليسوا بهؤلاء، لأنهم قالوا: ان كل منصوب فلا بد له من ناصب لفظي، فان جعلوا هذه المحذوفات التي لا يجوز إضمارها معدومة على الاطلاق في النطق والإرادة، والكلام تام دونها فقد أبطلوا ما أدعوه من أن كل منصوب فلا بد له من ناصب. وأيضا فإن وضع الأجسام مواضع الخطوط والنقط الهندسية تقريب وعون للمتعلم، ووضع هذه العوامل لا شيء فيه من ذلك بل تقدير وتخييل"(1).

لما كان هذا التعقيل لا يقوم بالوظيفة الاجرائية المنتظرة منه، ولما كان مصدر امتدادت ما بعدية، فإنه صار منافيا للمعرفة الحقيقية، ولا بد من بيان فساده. وذلك ما حاول القيام به ابن مضاء في كتابه الرد على النحاة.

ولكن كيف يمثل هذا شرطا من شروط حل الغزالي؟ ما علاقته به؟ الجواب بسيط: فالغزالي نفسه كان يرى مثل هذا الرأي، أي إن الاستنتاج المنطقي لا دخل

(1) ابن مضاء القرطبي، كتاب الرد على النحاة طبعة الدكتور شوقي ضيف دار الفكر العربي ص 98-99

له، عنده، في اللغة. فاللغة عادة أمة ويجب أن تعلم بالتمحيص المنهجي والكشف الحقيقي وليس بالقياس المنطقي: "الاسم اللغوي لا يثبت بالقياس فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ والزنا للواط والسرقة للنبش والخليط للجار بالقياس، لأن العرب تسمي الخمر اذا حمضت خلا لحموضته ولا تجريه في كل حامض وتسمي الفرس أدهم لسواده ولا تجريه في كل أسود وسمي القطع في الأنف جدعا ولا تطرده في كل غيره . . . "(1) ثم يضيف في نفس الكتاب هذا السؤال ويجيب عنه بالنفي: "(في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا؟) وقد اختلفوا فيه: فقال بعضهم: سموا الخمر من العنب خمرا لأنها تخمر العقل فيسمى النبيذ خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم: "حرمت الخمر لعينها" وسمي الزاني زانيا لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى: "الزانية والزاني"، وسمي السارق سارقا لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النبش فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى: "والسارق والسارقة". وهذا غير مرض عندنا، لأن العرب اذا عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع. فلا يكون من لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا. وإن عرفتنا أنه وضعته لكل ما يُخامر العقل أو يخمره، فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا، كما أنهم عرفونا أن كل مصدر فله فاعل. فاذا أسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس، وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره. فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم. هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصونها بالمحل كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك بل الأدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكميت للأسود والأحمر بل لفرس أسود وفرس أحمر – وكما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة أخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن قر الماء فيه، فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى اثباته ووضعه بالقياس. وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب "أساس القياس". فثبت بهذا أن اللغة وضع

1 الغزالي، المستصفى ص 90 ج2.

كلها وتوقيف ليس فيها قياس اصلا"(1)(أ) – وهكذا اذن، فاللغة. عند عزني. وضع تحكمي (لأمة ما) تجب معرفته مباشرة وفي جزئياته وتفصيله. لا بقياس. إذ لا علاقة للأسماء بتماثل الأشياء المسماة.

بل هو يعمم هذا التصور إلى الصيغ الصرفية حيث تصبح صيغة اسم فاعل المشتقة من المصدر وليدة وضع وتوقيف وليست وليدة قياس.

وهكذا، فاللغة، من حيث هي موضوع خاص، أمر تحكمي، فرضت على الفكر الارتباط الوثيق بالمعطى لمعرفته بالكشف والوصف والتجربة التي تستخرج قوانينه، ما دام القياس تقولا على الموضوع وتشويها له. ذلك أن فكرة التوقيف تعني التحكم المطلق أو اللامعلولية المطلقة وهي بذلك تنفي التعميم والانتقال بالاستدلال المحض من شيء إلى شيء آخر يعمم عليه اسم الأول للتماثل والشبه الموجود بينهما، إلا في حدود منهجية محددة وإجرائية.

والمنهج الذي تستعمله هذه المعرفة العقلية الناتجة عن الارتباط الوثيق بالموضوع يصفه ابن جني في النص التالي: "وانما هو علم (يعني علم النحو) منتزع من استقراء هذه اللغة. فكل من فرق له عن علة صحيحة وطريق نهجة كان خليل نفسه وأبا عمرو فكره. الا أننا – مع هذا الذي رأيناه وسوغنا مرتكبه – لا نسمح له بالاقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها وتقدم نظرها وتتالت أواخر على أوائل وأعجازا على كلاكل (. . .) الا بعد أن يناهضه اتقانا ويثابته عرفانا، ولا يخلد إلى سانح خاطرة ولا إلى نزوة من نزوات تفكره. فاذا هو حذا على هذا المثال وباشر بانعام تصفحه احناء الحال، أمضى الرأي فيما يريد الله منه، غير معاز به ولا غاض من السلف – رحمهم الله – في شيء منه. فانه ان فعل ذلك سدد رأيه وشيع خاطره وكان بالصواب مئنة ومن التوفيق مظنة"(1).

---

(1) الغزالي، المستصفى ص 146.

أ) يوجد في هذين النصين غموض للخلط بين المستويين الفقهي واللغوي. وهو أمر نبهنا اليه في منطلق هذا الفصل. لكن خاتمة هذا النص ومثال الصيغ (أم الفاعل المشتق من المصدر) تبين أن طابع اللغة القياسي كان – عند فقهاء القياس – حجة لقياسهم الفقهي. والغزالي يدحض هذه الحجة وهو، من ثم، يدرس اللغة هل هي قياسية أو توقيفيه. ولا نهمل هذه المناسبة للتذكير بأن التوقيف ليس ما يقابل نظرية الوضع بل هو هي إذ هو قول بالوضع في المستوى الوجودي: فالتوقيف هو الوضع والتحكم الالهيان وهو هنا يقابل القياس (المتضمن للغائية العقلية) لكونه تحكميا وإراديا.

(1) ابن جني، الخصائص، طبعة دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت محمد علي النجار، ج1 ص 190–191

يتكلم النص طبعا، في شروط التفكير الشخصي في النحو، ولكنه ايضا يحتوي وصفا دقيقا لهذا "التمحيص المنهجي": المثابرة، والملاحظة والبحث والكشف وتمحيص الجزئيات. وفي كلمة، أسبقية المعطى والوقائع على الاستدلال الكلامي والمنطقي الخالي من المحتوى والمستند إلى فرضيات وهمية أو متسرعة بل ان هذا النص يعني أن الفرضية يجب ألا تكون "الا بعد أن يناهضه اتقانا ويثابته عرفانا" وليس "سانح خاطرة . . . ولا . . . نزوة". ذلك أنه، كما يرى الغزالي، كل شيء ممكن الوجود عقلا – ولا شيء دون التجربة أو النص يمكن أن يحدد الصادق من الكاذب والواقع من الباطل ما دامت التعيينات الموجودة وجوداً حقيقيا تحكمية، ممكنة وغير ضرورية حتى يمكن استنتاجها.

ان أهمية المعطى هذا، عند ما بلغت ذروتها، ولدت في المعطى النصي، لقدسية الموضوع، المدرسة الظاهرية التي تقابل التطرف العقلاني والمنطقي بالتطرف المادي والتجريبي. وهكذا نمر من الغائية العقلانية إلى الوقائعية الظاهرية التي لا صورة لها ولا شكل. وفي كلتا الحالتين لم يتم ابتداع المنهج التجريبي بعد ولم يقع تحديد وضع العقل. والغزالي هو الذي سيحقق هذين الأمرين. وبعدئذ لن تبق الثقافة العربية دفاعية، ولكنها ستتحدد بنشاطها وفعلها أي إنها تصبح مستقية وجهتها من وجودها بعد أن اكتشفت مبدأ عقلها ووضعه.

أما الفقه، فان دوره كما أشرنا اليه سابقا، أعمق. لقد رأينا كيف أن نفي ضرورة الاقتران السببي تنجر أيضا عن تعميم السببية الفقهية على السببية الطبيعية، بالاضافة إلى نقد مفهوم الضرورة نقدا منطقيا محضا ونسقيا.

لكن السببية الفقهية ليس لها من السببية العقلية الا الاسم. فما يعنيه الفقهاء بهذا المفهوم، يصوغه الغزالي في هذا النص: "واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر. **وحده ما يحصل شيء عنده لا به**. فان الوصول بالسير لا بالطريق. ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستسقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل. فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الوضع، وأطلقوه على أربعة أوجه –

الوجه الاول: وهو أقربها إلى المستعار منه بما يطلق في مقابله المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي فيه صاحب علة. فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر. فما يحدث عنده لا به يسمى سببا –

الوجه الثاني: تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة، ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به —

الوجه الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث. فاليمين هو السبب. وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب. ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه. ويقابلون هذا بالمحل أو الشرط. فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط —

الوجه الرابع: تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب في الوضع عبارة عما **يحصل الحكم عنده لا به. ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى، وبنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم. فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده** . . ."[1]

وإذن فالسبب لا فاعليه له ولا حتمية فيه. إنها شروط أو علامات تمكن من التعرف على الحكم وتؤسس التعليل أو البحث عن علة الأحكام ليتم تعميمها على الحالات التي لا تشير اليها النصوص، وهذا العمل الاجرائي المحض يعتمد على مؤسسة الاجتهاد، كما يبين ذلك الغزالي في الفصل المطول الذي يخصصه للقياس الفقهي (**المستصفى** صفحات 53—87: الفصل الثالث الجزء الثاني). ويخلص من هذه المناقشة الطويلة التي أحلنا اليها القارئ إلى أنَّ القياس ضروري وأنه يرتكز على الاجتهاد ويضبطه الارتباط الوثيق بالمعطى النصي.

ويجدر بنا أن نؤكد هنا أن الغزالي لم يعتبر اعتراضات جدية الا الاعتراضات التي ترفض القياس باسم الطابع التوقيفي للأحكام[أ]، أي كونها تحكمية لا تخضع إلى علة غائية. ذلك أن الغزالي يعترف بأنه لا وجود لعلة لكون صلاة ما مثلا تتركب مما تركب منه من ركعات لا أكثر ولا أقل أو لكون سن الرشد هو كذا وليس كذا.

لكن منهج التعليل يظل ضروريا، إذ بدونه لا نستطيع الا أن نقع في طريقة الحالات الجزئية والاسمية فلا يصبح، مثلا، حكم القمح منسحبا على السميد، وإن

---

(1) الغزالي المستصفى ج 1 ص 60.

كان منه، لأنه ليس له نفس الاسم. ان الارتباط بالمعطى لا يمكن أن يحصر النصوص في المنفصل اللفظي الذي لا يتكافأ مع لحظات الواقع ومعطياته المتصلة. لذلك يحل الغزالي هذا المشكل بالتمييز بين السببية الفقهية أو، بصفة أدق، بين شروط الحكم الفقهية، وبين السببية العقلية، حيث يقتضي السبب مسببه ضرورة. فالسبب أو الشرط، في الفقه، هو العلامة الملائمة والأكثر اجرائية في تحقيق الوظيفة الفقهية أعني تنظيم حياة الانسان الدينية والاجتهادية. وهنا أيضا لم يبق محل لـ "لماذا" المابعدية، أو البحث عن سر يترجم عن الحكمة والغائية. فالله لا يجب عليه شيء ولا وجود للغائية مطلقا. . .

ان هذا المنهج، عند تطبيقه في الفقه، يؤدي إلى كشف تصنيفي للمادة الفقهية لا أكثر ولا أقل، أعني إلى اعداد مجلات تشريعية يعاد دائما فتحها فلا تغلق أبدا للاتناهي هذه المادة.

واذا كانت المادة الفقهية اللامتناهية والصائرة دائما (أفعال البشر وعلاقاتهم والأحداث والأشياء) خاضعة لنصوص فقهية متناهية وثابتة (النصوص القرآنية والسنة)، فإن مثل هذا المعطى النصي لا يوجد بالنسبة إلى المعرفة التجريبية. هذه المعرفة لن يحدها شيء غير حدها الابستمولوجي الذي ينتج عن نقد العقل. وهو حد تحاول التجربة تجاوزه جريا وراء أوهام ما بعدية، فتحاول إثبات ما لا يسمح به أو نفيه فتتحول، بذلك، الى مجرد خيال ووهم.

الفصل الثاني

دور مؤسسة وضع العقل أو دور الاجتهاد

ان إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بفضل الانتقال من العقل إلى الإرادة - وهو عمل يطابق إعادة ملاءمة المعرفة لموضوعها فتصبح علما عقليا تجريبيا - هي ترجمة نظرية لوضع العقل كمؤسسة اجتهاد شامل في الثقافة العربية. وسيبين ذلك، أجلى بيان، وصف هذه المؤسسة ومعنى خصائصها وتاريخها.

اولا: فالاجتهاد الشخصي واجتهاد الإمام واجبان لكون السلطة الروحية مالكة الحقيقة المطلقة، منعدمة في هذه الأمة.

ثانيا: ويصحب هذا الاجتهاد الواجب، فلسفة في الصواب والخطا، تحرر العقل من مشاكل الخطأ المابعدية، اذا هو بذل المجهود والإرادة الممكنين إنسانيا لتجنبه.

ثالثا: ويمثل الإجماع قمة الاجتهاد (أولا)، وعصمة الأمة قمة فلسفة الصواب والخطأ (ثانيا). وهما مبدآهما.

رابعا: ان انعدام السلطة الروحية (شرط إمكان الاجتهاد)، ووجوب مجهود الإرادة في الاجتهاد (شرط إمكان فلسفة الصواب والخطأ) يمثلان الانتقال من العقل إلى الإرادة، من حيث هما مبدأ وجودي ومثال معرفي.

خامسا: وهذه الخصائص الأربع تكون جوهر مؤسسة الاجتهاد أو التحديد الجديد لوضع العقل في الثقافة العربية.

فالخاصية الأولى تعني أن الاجتهاد، عند هذه الأمة، يقوم بوظيفة السلطة الروحية في الأمم الأخرى (أي يشرع ويعلم)؛ وتعني كذلك أن مؤسسة الاجتهاد لا معنى لها كلما وجدت سلطة روحية. وهكذا فهذه الخاصية إذن تحدد الاجتهاد

كمؤسسة تقوم مقام السلطة الروحية المنعدمة دون ادعاء مزاعمها في المعرفة المطلقة ذات المدى الوجودي.

والخاصية الثانية تبين لنا مغزى هذه المؤسسة: اذا كان الاجتهاد لا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة (التي تزعمها السلطة الروحية أو العقل ذو المدى الوجودي)، فيجب أن تكون له فلسفة صواب وخطأ أو تصور نسبي للحقيقة ليتجنب المشاكل المابعدية التي قد تنجر عن هذا الاختيار. لكن هذه الفسفة التي تحرر العقل لا بد أن تفرض عليه قاعدة المجهود والإرادة؛ وهما شرطا صحة كل اجتهاد. فالمجتهد العادل وحده له الحق في الخطأ، دون تبعة.

أما الخاصية الثالثة، فانها تصف قمة الاجتهاد وقمة الفلسفة التي تصحبه. فاذاً الأولى هي الاجماع والثانية هي عصمة الأمة. وكلاهما يجعل الحقيقة انسانية اجتماعية. إن الاجماع وعصمة الأمة هما مبدآ الاجتهاد وانسانية الحقيقة ونسبيتهما: إذ هما حيز إمكان الاجتهاد والفلسفة التي تصحبه وضمنه يعملان ويجريان.

وأما الخاصية الرابعة فهي تؤول انعدام ما يعوضه الاجتهاد (السلطة الروحية) ووجود شرط المجهودد الإنساني الذي يسمح بفلسفة الصواب والخطأ التي تصير الاجتهاد ممكنا، بأنه انتقال، بالنسبة إلى العقل العربي، من العقل إلى الارادة من حيث هما مبدأ وجودي ومثال معرفي. ولنشرح ذلك: فاذا كان انعدام السلطة الروحية يعوضه الاجتهاد المعتمد على تبرئة الخطأ، اذا بذل المجهود الانساني اللازم (أي الممكن إنسانيا)، الا يعني ذلك أن المهم، بالنسبة إلى اللّه، ليس الحقيقة في ذاتها التي على الإنسان أن يبلغها، بل الارادة والمجهود المبذولان نحو الحقيقة، أي نحو الله؟ وفي هذا المعنى يصبح الدين، في مدلوله الإسلامي، مرادف للاجتهاد، أي لتربية الإرادة للسير في سبيل الحقيقة (الله).

وأخيرا، فان الخاصية الخامسة تلخص الخصائص الأربع بوصفها تحديدا جديدا لوضع العقل أو للحقيقة. ولكنه، من البين بنفسه، أن الاجتهاد هنا اجتهاد ديني محض، وأن الاجتهاد الشامل أي الاجتهاد الثقافي والإبستمولوجي الذي يعني الانتقال من وضع العقل المابعدي إلى وضعه الاجرائي، ليس الا تعميما للاجتهاد بمعناه الديني إلى المعرفة باطلاق، إذ إن الإجتهاد الأول مبدأ الإجتهاد الثاني (كما رايناه في مصدر مفهوم السببية).

يبدو تأويلنا لمؤسسة الاجتهاد، التي تعوض السلطة الروحية خلا دعاويها، محض خيال. لذلك سنحاول فحص الدور الذي تؤديه كل سلطة روحية لنبين متانة هذا التاويل. فالسلطة الروحية، إذا ما وجدت، تكون عقلا ذا مدى وجودي، أي ان علمها بالأحكام ليس اجتهادا تاتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه، بل هو الحقيقة المطلقة تاتيها قيمتها من مجرد كونها صادرة عنها. السلطة الروحية اذن تنصب نفسها عقلا يعرف الحقيقة وأغراض الإرادة الالهية، معرفة وجودية. بل إنها تذهب إلى حد اللعنة والغفران بالنسبة إلى المنضوين تحتها.

إن ادعاءات السلطة الروحية الثلاثة، أي الوحدة الجامعة والمنع(أ) والكلية توافق عنصرا بعنصر خصائص العقل الثلاث، من حيث هو معرفة وجودية. ففي أمة لها سلطة روحية تدعي امتلاك الحقيقة، يصبح الاجتهاد مروقا وعصيانا. لذلك قلنا ان وجود مؤسسة الاجتهاد يعد رفضا للسلطة الروحية، وهو رفض يعني، في صميم الحقيقة، رفضاً للمدى الوجودي للعقل.

وهذا الرفض، كما رايناه، ينجر عن كون الحقيقة في ذاتها غير قابلة لأن تعرف معرفة ضرورية (وهي المعرفة الوحيدة التي يرضى بها العقل). لكن الانسان ينحو اليها بمجرد إرادته. وبذلك يصبح الاجتهاد أو المجهود لبلوغ الفهم والمعرفة، هو الدين ذاته، ما دام المهم ليس النتيجة بقدر ما هو المجهود وحسن تسييره. فلا وجود للخطأ ذي التبعية الا حيث لم يكن تسيير هذا المجهود حسنا، وحيث لم تكن الارادة خيرة. فالحقيقة هي ما نبلغه بمجهودنا في دراسة النصوص، بالنسبة إلى المعرفة الدينية، وفي دراسة الواقع بالنسبة إلى المعرفة غير الدينية مع ضرورة المحافظة على الارتباط الوثيق بالمعطيين النصي والواقعي.

فما أن تنعدم السلطة الروحية حتى يتحول تعقل الواقع إلى التعقل الذي يدرك الحقيقة أحسن ما يمكن، لا بإطلاق – دينية كانت هذه الحقيقة أم غير دينية. – فما دامت المعرفة مجرد اجتهاد، فان ادراكها للحقيقة ليس حتما كل الحقيقة ولا هي ذاتها ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية بل تاريخية. وما أن يحدث تعقل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق. لذلك فإن غلق باب الاجتهاد (دينيا وكذلك

أ) أعني بالمنع هنا خاصة المدرك من حيث هو يمنع بمفهومه دخول بعض العناصر التي لا ينطبق عليها المفهوم في ماصدقة كما في حد الحد بأنه العبارة الجامعة المانعة.

في غير المعرفة الدينية لكون الأولى كانت المعرفة السائدة والمنظمة) نتج عن الدوار الذي أصاب المسلمين أمام هذه المؤسسة المذهلة، ذات النتائج الخطيرة: فهي ثورة لم يكن ليقبل بها العقل عندئذ، لأنها تشمل جميع ميادين الوجود الانساني، اذ السلطة الروحية التي نحاها هذا المنظور وأراد تعويضها كانت استحواذية لا تترك أمرا من الحياة الانسانية دون التدخل فيه. وحيث السلطة الروحية أو العقل ذو المدى الوجودي، لا يمكن للإجماع – وهو قمة الاجتهاد – أن يوجد، اذ الأمة يمكن أن تخطئ وأن تكون على ضلال، ما دامت الحقيقة موضوعية لا نسبية. فلا معنى اذن لعصمة الأمة. – وحيث يوجد الاجتهاد وحيث يكون الدين في جوهره اجتهادا تصبح الحقيقة الدينية إرادة الأمة والحقيقة العلمية ارادة الانسان. وهكذا فإن حرية الوجود (إرادة الله) تحرره من معرفتنا فتصير هذه الأخيرة نسبية. وهذه النسبية تعيد لها خاصيتها الصعودية (بالنسبة إلى المعرفة الدينية) وخاصيتها الاجرائية (بالنسبة إلى المعرفة غير الدينية). إن الاجتهاد مجهود دائب للمسالة في الوجود ومعرفتنا له، وهو غزو مستمر للحقيقة.

إن المجادلات التي دارت حول مؤسسة الاجتهاد هذه في المجتمع العربي، تؤيد وصفنا لخصائص الاجتهاد التي توافق تحليلنا النظري للمؤسستين المذكورتين (السلطة الروحية والاجتهاد). فالذين يعارضون مؤسسة الاجتهاد ينقسمون إلى فريقين:

فريق يعارضها باسم وحدة الحقيقة العقلية وإطلاقها وكليتها (أي باسم العقل ذي المدى الوجودي)،

وفريق الذين يعارضونها باسم الإمام المعصوم (أي السلطة الروحية).

ولكن الفريقين يتفقان على الخصائص الثلاثة: **وحدة الحقيقة وكليتها ومنعها لغير الوحدة.** ومن ثم، فهم يرفضون مؤسسة الاجتهاد. بل إن الشيعة تجمع إلى الاعتراضات الأولى (الفلسفية) الاعتراضات الثانية (المنسوبة إلى السلطة الروحية) وهي، في الواقع، نفس الشيء أعني مدى العقل الوجودي من حيث هو معرفة تدرك المطلق. أما المدافعون عن مؤسسة الاجتهاد فإنهم ينقسمون إلى من يقصره على الفروع وإلى من يطلقه إلى الأصول – . ولكنهم، في الواقع، يتفقون جميعا على إعطائه مدى مطلقا (في الشمول لا في البعد) أي إنهم يطلقونه إلى الأصول، ما داموا يسلمون بأن الإجماع – وهو قمة الاجتهاد – من مصادر التشريع.

لقد راينا كيف أن إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي تمتد عروقها في شروط إمكانها الثقافية التي حاولنا تحليلها. وكان لهذه الشروط من الأهمية ما أحدث انقلابا في هذه الثقافة فجعلها تنتقل من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية (وهو الانقلاب الأول الذي يبرز على السطح)، ومن العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي (وهو العقل الذي استعملته في البدء وهي يانعة غير قادرة على تنظير عقلها) إلى الإرادة في ذينك الدورين (وهو الانقلاب الحقيقي).

فالمعطيان اللغوي والفقهي اللذان طبق عليهما العقل، جعلا منه منهجا يرتبط بهما ويهدف إلى إعداد كشف عنهما ووصفهما حتى يستخرج قواعدهما وبناهما، وبذلك يتمكن من معرفتها وتطبيق تلك المعرفة على وقائعهما التي، لكونها لا متناهية، لا يمكن أن يستنفدها العقل.

لكن هذا العقل الملاحظ، الكاشف، الواصف، والمنهجي سيبقى هو هو في تطبيقنا له على الطبيعة، أي انه سينظر الى الظاهرة الطبيعية على أنها معطى عليه أن يعد لها كشفا ويصفها منهجيا. لذلك كان حجم الملاحظات والوصف وأحيانا التجارب حول العوارض الطبيعية والتاريخية والجغرافية ينافس حجم الآثار الدينية والفقهية واللغوية. ان معالجة الواقع الطبيعي مثل معالجة اللغة والفقه، ليس مردها إلى تكوين العلماء فقط (مجرد عوائد العلماء المنهجية)، بل هي تنبع كذلك من مصدر أعمق: **فالواقع نفسه، طبيعيا كان أو إنسانيا أو وجوديا كلام وأحكام وأفعال ترجع إلى إرادة الله الحرة التي لا تطابق بالضرورة، عقل الإنسان ومصالحه.**

إن معرفة واقع هذه طبيعته لا وجود فيه للغائية وللضرورة العقليتين الضامنتين للتناسق التام ولاستعمال العقل النظري الكسول، تفرض المشروع التجريبي، اذ هي تجعل العقل ينصت إلى هذا الصنف الثالث من الكلام الإلهي، أعني الواقع الطبيعي. وبذلك يصبح العقل الذي يتصيد التشابه ويعمم بحثا عن الحدود، عير ذي معنى، بل العقل سيميز وسيفرق حتى يبلغ حد نفي التعميم، ما دام وجود كل موضوع وتعيناته توقيفية (أي تحكمية غير معلولة) مثل معاني الرمز، بحيث إن العلل التي تمكن من التعميم لا معنى لها وجوديا، بل كل مدلولها عقلي اجرائي.

ان الغائية والنفسانية والعقلانية اللفظية تمثل كلها اذن دعائم وضع العقل اليوناني. ولقد رأينا كيف أن الغزالي، بنفيه للفعل السببي بين العوارض، أرجع الفعل إلى إرادة

الله. وما دامت هذه الارادة حرة، فان الوجود يصبح متحررا من الضرورة المزعومة والتناسق العقلين وإليها يستند تفاؤل الفلاسفة الساذج.

وما دامت هذه الارادة متجاوزة وغير قابلة لأن تعرف، فان العقل يتحرر من البحوث المابعدية لأنها سدى، ويتحول إلى مجرد عمليات اجرائية لترتيب الوجود من وجهة نظر الانسان. لكن الفلاسفة يزعمون، على لسان ابن رشد، أن المعرفة تصبح عندئذ مستحيلة، اذا كان الوجود حرا منسوبا إلى إرادة حرة: "فاذا لم يكن في الوجود الا امكان المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس هاهنا علم ثابت بشيء أصلا ولا طرفة عين، اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة. فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع"(1).

ما كان الاعتراض ليصدر عن ابن رشد لو تعلق همه بالطريقة التي ستجعل معرفة الوجود الحر الخالية من المدى الوجودي ممكنة أعني التجربة التي يضمنها الاعتقاد في ثبات مجرى هذا الوجود والاعتقاد في مطابقته لتجربتنا عنه، وهما اعتقادان أساسهما خصائص النفس الانسانية أي الخضوع للعادة والخيال. لكن ابن رشد لا يمكن أن يقبل بمعرفة هذه طبيعتها، وهو المعتاد بتمام عقلانية الوجود وانغلاقة وتناهيه وبالتطابق الوهمي بين العقلي والوجودي، وهو تطابق يفترض موجودًا منذ البدء لا كنتيجة.

إن الصيغ اللغوية والأحكام الالهية ومجرى الوجود الطبيعي كلها معطيات أو وقائع لا تتضمن أية عقلانية غائية تجعل منها منظومات منغلقة علينا اكتشاف حكمتها وتناسقها. إنها آيات ورموز، إنها خطاب الاله موجه إلى الانسان. وعلى العقل، عوض أن يفرض عليها نظام العقلانية الغائية، أن يمحصها وأن يكشف عمارتها، وأن يصفها ليستخرج منها ما يحتاجه الانسان. أما المعرفة الوجودية، فهي ليست من مشمولات العقل. إنها من مشمولات الارادة والسلوك والموقف.

إن الكلام القرآني، كما أسلفنا آية، والأحداث الطبيعية آية والتاريخ الانساني آية. كل شيء اذن آية أو رمز للفعل الالهي. وإذن فهي أحداث حرة، لا معلولة، ولا متناهية. إنها توقيفية أي تحكمية لا غائية وراءها. وإن في ذلك لرفعاً أبديا لمبدأ الغائية

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 531.

وللعقلانية التي هي غائية مقنعة. لقد بات واجبا على علم الانسان المتناهي والمتدرج أن يكتفي بإدراك ثوابته ليخضع لها فعله ومنهجه وسلوكه ومن ثم ليتمكن من الفعل فيه.

ذلك إذن هو الدور الذي أدّاه ذالك الفنان طبيعة موضوعيهما وآداب البحث التي أوجبتها قواعد صحة الاجتهاد ومبدؤها. وتلك هي المعرفة النشيطة الفعالة الحقيقية. أما دور الاجتهاد من حيث هو مؤسسة ومبدأ بهذين العلمين، علم اللغة وعلم الفقه، وهذا الأخير خاصة، فانه أبين. فهذه المؤسسة تعنى تحرير العقل ضعفين. فبانعدام السلطة الروحية يحرر الاجتهاد العقل من الدعاوي المابعدية التي توقف نشاطه، وبتعويضه لها يحرر الاجتهاد العقل من الاستسلام إذ المجهود الصادق والجدي يقوم مقام السلطة الروحية ويؤدي دورها، دون أن تكون له مزاعمها في الاطلاق والكلية والوحدة. فبما هو اجتهاد فقط، يتخلى العقل عن كل دعوى مابعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة، ولكن بما هو ممكن، بل واجب، فإنه يصبح اعترافا بقيمته ودوره.

بذلك أرجع الغزالي للعقل فاعليته وأهميته مع حصره في ما يستطيع. وهذا الحصر يكمن في وضعه، ليس داخل ذاته بفرضها معادلة للوجود، بل بانزاله داخل الإرادة أو الوجود الحر الذي يتجاوزه من جميع النواحي. وفكرة عدم معادلة العقل للوجود يعبر عنها ابن خلدون أحسن تعبير في هذا النص: "وأما قولهم (الفلاسفة) ان السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في إدراكه وبينا فساد ذلك وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا."(1).

ان الاجتهاد الذي يعوض السلطة الروحية، دون دعاويها، هو فلسفة خطأ مبرأ أو فلسفة الحقيقة النسبية، أي التي لا دعاوي مابعدية لها. فهو يعرض زعم الحقيقة المطلقة التي تتبجح بها السلطة الروحية (أو العقل ذو المدى الوجودي) بالايمان بمجهود الانسان الذي يصبح أهم ما في الدين وأهم ما في الولوج إلى اللحقيقة أيا كانت. وكل ما وصفناه - ونتيجته الانتقال من ما بعد الطبيعة إلى المعرفة التجريبية - يعرفه النص التالي من مقدمة ابن خلدون "وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية - ويسمونه العلم الطبيعي - فوجه قصوره

---

(1) ابن خلدون، المقدمة ص 997-998.

أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي. اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه. وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات -ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة - فان ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحية حتى نجرد منها ماهيات أخرى فحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتي لنا برهان عليها. ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد. وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها، فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه"(1).

ان النقد هنا - وهو ابستمولوجي بحت - يدعم نتائج بحثنا، ويبين أن اعادة تحديد وضع العقل، في الثقافة العربية، مصدره التمحيص النقدي للمعرفة ذاتها، وإن كان باعث ذلك التمحيص هو المسائل الكلامية.

وأول أنواع هذه المعرفة المعرفة التي موضوعها العالم الطبيعي: ان الصحة الصورية للاستدلال الصوري المجرد، والذي يعمل بالتعريف والاستنتاج، لا يعطى أية معرفة مادية يقينية، اذ المادة - وهي خارج الذهن - قد تحوي عناصر تفسد المطابقة بين الصوري والواقعي. فهل يمكن لنا اذن، أن نقول ان المعرفة مستحيلة، اذا كانت حجة ابن خلدون تعترض بعدم مطابقة الكلي للشخصي، اذ لا علم الا كلي ولا حقيقة الا شخصية"(أ)؟ ان جواب ابن خلدون بسيط: **ان ما يجب أن يحقق مطابقة المعرفة لموضوعها هو التجربة وشهادة الحواس**. وليس المنطق الصوري بمفيد في

(1) ابن خلدون، المقدمة ص 997-998.

أ) يتعلق الأمر هنا باهم شكوك (Apories) أرسطو في نظريته للمعرفة. وابن خلدون يستعملها هنا حجة على تعذر المعرفة بمعناها الأرسطي. كل ذلك من أساليب المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم انطلاقا مما يسلمه من مبادئ. لكن النتيجة التي يستخرجها ابن خلدون هي التي تمثل تجاوزه للأرسطية: فهو يستنتج أن التجربة تصبح اذن أساسية في جميع مراحل المعرفة وليس في حدود استقراء المبادئ حسب أرسطو. انظر بقية تحليل نص ابن خلدون.

ذلك ، اذ ، حتى عند المطابقة ، فدليل مطابقة حكمه للحقيقة ليس الصحة الصورية ، بل شهادة الحس بذلك أي التجربة التي هي شهادة الحس العادية .

اما المعرفة المابعدية والربوبية ، فإن ابن خلدون يعتبرها مستحيلة ، لأن ما تتكلم فيه لا يمكن أن يكون موضوع تجربة. فلا يمكن تحديده بواسطة التجريد والتعميم ولا يمكن الاستدلال بخصوصه . فليس لنا عنه إلا تجربتان (النفس والحلم) ولولاهما لما أمكن أن نتكلم مجرد الكلام عن العالم الروحي . ابن خلدون اذن لا يثق إلا في العقل المشفوع بالتجربة . وهما لا يمكن أن يحيطا بالموضوع إحاطة كاملة ، بل يدركانه بالتدريج . أما الاستدلال فإنه يفترض أن الموضوع له نفس منطق الكلام الذي يمثل منطق أرسطو قانونه .

وابن خلدون لم يكتف بهذا التصريح المبدئي ، بل حاول تطبيق الدور الجديد الذي للعقل في دراسة منطقة جديدة من مناطق الوجود ، أعني المجتمع الانساني والثقافة والتاريخ(أ) ، برغم عدم خروجه من العقائدية الاسلامية – اليونانية المتعلقة بهذا الموضوع .

يمكن أن نقول إذن ، ان ابن خلدون لم يصبح ممكنا الا بفضل إعادة تحديد وضع العقل وإن عمله لشاهد على هذه الاعادة ، التي حاولنا انتشالها من تحت رمال المجادلات واللغة الفلسفية ، متجاوزين بذلك الأفق العقائدي اليوناني والديني .

أ) رغم كون التاريخ لا يمكن أن يكون موضوع علم بالنسبة إلى الفكر اليوناني . لكن ما ذكرناه في الهامش السابق يبين كيف أن دور التجربة الجديد سيجعل الفردي – في التاريخ وهو لهذه العلة لم يكن ليكون موضوع علم عند اليونان –قابلا لأن يُعلم . قد نثبت ذلك في رسالة لاحقة مبينين دوري العقل والتجربة في هذه المعرفة اللامعقولة يونانيا .

خاتمة الباب الرابع

معنى هذه الشروط الثقافية
او
"التاريخية"

راينا إذن ، أن اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي التي أدى اليها مشكل السببية تترجم ، على المستوى النظري والإبستمولوجي ، عن وضع العقل المؤسسي والعملي في مستواه الاجتماعي والثقافي . فالعقل ، من حيث هو وضع وعمل ، في الثقافة العربية ، هو **مؤسسة الاجتهاد** التي درسنا خصائصها ومعانيها . لكن اعادة التحديد هذه ، كما أشرنا إليها سابقا ، تصطحب انتقالا من عالم مبدؤه ومثاله العقل إلى عالم مبدؤه ومثاله الإرادة . والمعنى العميق لهذا الانتقال ثورة في التاريخ الإنساني . وهي ثورة يجدر الآن تحديد مداها ومعالمها .

اذا كان العقل مبدأ الوجود ومثال المعرفة في ثقافة ما ، فلا الوجود ولا المعرفة يمكن أن يكونا تاريخيين : **كل شيء مكاني ثابت ما دام يتساوق في وجود لا مبال ضمن نسق ميت** . والعالم الوجودي والمعرفي كلاهما منظومة منغلقة متناهية ، غائية . اذ معادلة الوجود بالمنطق تحكم عليه بألا يكون الانسقا ضيقا وضعه الرأي المشترك لثقافة ما ، فينحصر في أبعاد هذه الثقافة المعينة . وبذلك تصبح الغيرية والزمان عين اللامحدود واللاعقلاني . ان هذا العقل ، عندما ينتصب معيارا للوجود ، يصيره عقيما ويحكم على المعرفة بألاّ تكون الا مجرد عوائد هذه الثقافة المنغلقة المتجمدة . ومن ثم يصبح التاريخ مستحيلا أو مرفوضا .

لذلك يبدو لنا أن الثقافة اليونانية قد انتهت إلى خيالات وأنساق من الموافقات اللفظية والخرافية وأنها تثق في هذه الأشكال النظرية التي نافست معمارهم ونحتهم

في التمام والانغلاق والجمود. وهذه الموافقات أوقعت الفكر في خطأ الانغلاق، اذ هي تجعله يشيح بالنظر عن كل ما يمس بهذا الانغلاق مثل التجربة وهذا الوجود الخالي من الصورة والذي سمي، باحتقار، مادة وحسا وزمانا وحركة.

أما اذا كانت الارادة – لا العقل – هي المبدأ والمثال في ثقافة ما، فانه لا يمكن أن يكون الوجود والمعرفة الا تاريخيين. فكون الوجود ارادة وليس عقلا يعني أنه صيرورة وزمان أي امكان كونه، في كل حين، مغاير لذاته. أما المعرفة – من حيث هي اجتهاد – فإنها سعي نحو ادراك "الوجود – الارادة" أو اللامتناهي. فلا الوجود ولا المعرفة بنسق. ليسا منظومتين منغلقتين. المعرفة تنطبق على السعي الدائب صعودا نحو الحقيقة (التاريخ) حيث المتناهي (المعرفة كظاهرة من ظاهرات ارادة الانسان) تبذل مجهود التطابق مع اللامتناهي (الوجود أو ارادة الله). ان الاجتهاد، من حيث هو تجربة الأمة المعصومة (الاجماع) ليس إلا الثقافة بما هي سير دائب التحسين أو تاريخ الانسان.

وهكذا اذن، فان الانتقال من عالم العقل إلى عالم الارادة يعيد تحديد وضع العقل الذي يمر من التأمل إلى التجربة فيولد عهدا جديدا، عهد التاريخ الانساني بوصفه التجربة الشاملة. ومغانم هذه الثورة الثلاثة هي: **اللامتناهي والزمان والذاتية** (التي هي الارادة المتناهية التي تريد أن تتحد بالارادة اللامتناهية) وهي مغانم يمثلها الانتقال من العقل إلى الارادة كمبدأ وجودي ومثال معرفي. ذلك الانتقال الذي يتجسد في مؤسسة اجتماعية ذات وجهين: **الاجتهاد والاجماع**.

ان هذه الظاهرة تترجم، وجوديا، بميلاد علاقة جديدة: **علاقة المتناهي باللامتناهي**. لقد كانت هذه العلاقة عند اليونان تجعل المتناهي مبدأ صوريا وهو يمثل العقل والتمام والألوهية. أما اللامتناهي فكان المادة واللاتمام والوجود الأدنى. لكن هذا الانتقال قلب العلاقة وغير طرفيها. فليس أحدهما صورة والآخر مادة بل كلاهما صورة. فالمتناهي هو المعرفة أو ارادة الانسان في مظهرها المعرفي. واللامتناهي هو الوجود أو ارادة الله في مظهرها الوجودي. والذاتية هي الفرق الذي يفصل بين هاتين الارادتين أو ارادة تجاوز هذا البون، هذا البعد الفاصل بين المتناهي واللامتناهي. انها في كلمة، عدم تطابق الانسان والحقيقة أو هي التناهي كدرجة من درجات الارادة أي كدرجة من درجات سلم الصعود.

ان الذاتية لا يمكن أن تولد عند اليونان، لأن الفرق عندهم لم يكن بين صورتين[أ] (الارادتين أو الذاتين الالهية والانسانية) بل بين صورة ومادة، أي بين الوجود المتناهي والعدم اللامتناهي. ان هذه الظاهرة التي حللناها في مستوى المؤسسات والأفكار وفي مستوى الوجود والمعرفة، اتخذت، تاريخيا، شكل ميلاد الانسانية في الثقافة العربية، أعني شكل انسانية الحقيقة. لذلك كانت حجة دينها حجة انسانية الانسان: **الكلام**[ب]. ولذلك كانت هذه الثقافة كونية وآيتها انتقاض الحواجز الفاصلة بين الأمم والأجيال. فكان أجلى تعبير عن هذا الطابع الكوني ميلاد اندفاعيها في اكتشاف الانسان تاريخيا ومعرفيا، دون اعتبار لأي حاجز مهما كان طبعه.

أ) فالصور لا تقبل الزيادة ولا النقصان بعكس الكيفيات. لا وجود اذن لفرق بين صورتين من حيث كونهما صورة.
فكل الصور تمام وفعل، وان تعددت فعلاً لأنها جنس واحد ولها نفس الفعلية: كونها صورة. الصور لا تصير ولا تتكون. أما في هذه النظرة الجديد، فان الصورة ذات درجات. هذا ان صح استعمال لغة الصور والمواد للحديث عن هذه النظرة لعلاقات الفكر بالوجود والمعرفة بالارادة.

ب) فهل من المصادفة أن يكون القرآن – وهو كلام – حجة محمد الوحيدة؟ وهل من المصادفة أن يكون آدم لا يمتاز عن الملائكة في التصور الديني الا بالقدرة على تسمية الأشياء (انظر سورة البقرة)؟

الخاتمة العامة

ان الجدل الدائر حول السببية، الجدل الذي يبدو مجرد جدال مناسبي بين المتكلمين والفلاسفة، يحمل في طياته معنى حاولنا استخراجه، لتحديد شروط إمكان نظرية الغزالي في السببية. لقد آل بنا الجزء الأول بقراءتيه لتصور السببية (قراءة الغزالي لتصور الفلاسفة، وقراءة ابن رشد لتصور الغزالي) إلى استجلاء أبعاد هذا النقاش. فقراءة الغزالي للحتمية السببية عند الفلاسفة كشفت أساس هذه الحتمية اللاهوتي (تصور الإله كعقل)، والمدى الوجودي الذي ينسبه الفلاسفة إلى العقل. أما قراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي، فإنها تعتبر هذا التصور تهديما للمعرفة العقلية ذات المدى الوجودي أو للعلم المرتكز على نظرية الطبائع. وهكذا فأبعاد النقاش تبرز بوضوح: **إن الأمر يتعلق بمسألة وضع العقل الوجودي والمعرفي.**

واذن فقد انتهى الباب الأول من هذه الدراسة إلى مشكل **وضع العقل** فاعتبره المعنى الحقيقي للنقاش الذي دار حول السببية في الثقافة العربية. ولكنه كذلك يصف عمل الغزالي بأنه تحقيق الانتقال من عالم مبدؤه ومثاله العقل إلى عالم المبدأ والمثال فيه هو الإرادة. العالم الأول سميناه، في عملنا، **وضع العقل اليوناني**. والعالم الثاني سميناه **وضع العقل العربي**. وهذان المفهومان اجرائيان فحسب: فنحن نحتاج إليهما لفهم ذلك النقاش. ولكننا، مع ذلك، لم نختلقهما. فهما يوافقان طرفي النقاش وحدي مجراه (عالم الإرادة وعالم العقل) وكما أسلفنا، فهما يوافقان وضعي العقل المؤسسين.

اما الباب الثاني، فاننا تركنا الطابع الجدالي للنقاش الدائر حول السببية الذي استخرجنا معناه في الباب الأول، وحاولنا أن نتصدى بالدراسة الممعنة لنحدد

تصور الغزالي ضمن المشكل الذي أبرزناه (مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي). لقد كان تجاوز هذا الطابع المناسبي للنقاش موضوع الفصل الأول من هذا الباب الثاني، أي فصل مصاعب عمل الغزالي.

إن تصور السببية عند الغزالي يجعل عمله الفكري حلا لهذا المشكل، وذلك بإعادة تحديد وضع العقل الذي تحقق بفضل نظرية جديدة في المعرفة. لقد أنجز الغزالي ذلك إنطلاقا من نوعين من الاهتمامات: اهتمامات إبستمولوجية (فحص شروط المعرفة الضرورية) واهتمامات ربوبية (فحص شروط الاله الحر). لكن هذين الصنفين من الاهتمامات يتمازجان فيستعصي علينا أن ندري أيهما الغالب. ومسألة كهذه لا فائدة فيها، لو لم يوجد ذلك الموقف العقيم الذي يحصر عمل الغزالي في الصنف الثاني من الاهتمامات. ان هذين الصنفين اللذين يسودان على حل الغزالي للمشكل الذي أبرزه الباب الأول يصبحان الصورة الاشكالية الثانية لهذا المشكل ويصاغان في شكل إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي.

ينتهي الباب الثاني من هذه الدراسة اذن، إلى هذه الصياغة الثانية لنفس المشكل، أعني لمشكل معنى النقاش حول السببية. وتُعتبر هذه الصياغة الثانية المعنى الحقيقي للانتقال من نظام العقل إلى نظام الإرادة (وجوديا) ومن الاستنتاج إلى الاستقراء (منطقيا) ومن العقل إلى الخيال (نفسيا). وهو في نفس الوقت يصف عمل الغزالي بأنه نظرية جديدة في المعرفة ترتكز على تصور للوجود جديد، وعلى تحول رباعي الوجوه: **من العقل إلى الإرادة، ومن الضرورة إلى العادة، ومن المنطق إلى علم النفس، ومن السبب إلى الحكم**.

إن موضوع الباب الثالث هو إعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بوصفها إعادة ترتيب مجال المعارف وإعادة تحديد العقل. فالوجود كارادة حرة يقابل الوجود كعقل وهو سيُعلم بطريقة أخرى تختلف عما كانت عليه وذلك بما سيعطى للتجربة من الأهمية في المعرفة الدنيوية (الطبيعة) وفي المعرفة الدينية (التصوف). إن النظم الثلاثة الوجودي والمنطقي والاجتهادي (الموافق للوجود والتعريفية والتأريخ) لم تصبح قابلة للتمايز الا منذ أن بات الوجود والمعرفة ارادة وليس عقلا. أما بالنسبة إلى النظام الوجودي فذلك بين بنفسه: اذ لو كان الوجود عقلا لكان شفافا للعقل يدركه دون عناء. أما بالنسبة إلى نظام الاجتهاد فانه علينا

أن ننتبه إلى هذا الأمر: ليس التاريخ الا الإرادة المتناهية (الانسانية) تسندها الارادة اللامتناهية (الإله)، أو هو تجربة المتناهي عن اللامتناهي. لذلك كان التاريخ الغزو المستمر للحقيقة، وذلك هو مفهوم الاجتهاد الشامل بوصفه إجماع الإنسانية.
وأما النظام المنطقي فإنه قابل للمآل إلى الإرادة لطابعه التعريفي الذي هو وليد الإرادة بمعنيين: إذ هي تضع الوجود التعريفي وتحترم ماهيته بوضعها لمبدأ عدم التناقض.

فإذا فهمت هكذا، كانت إعادة التحديد تعني ربط وضع العقل الوجودي والمعرفي بالتجربة الانسانية من حيث هي تاريخ ذو آلية نفسية واجتماعية وثقافية.
وهكذا فإن هذا الباب ينتهي إلى صياغة ثالثة لنفس المشكل الذي يصبح مشكل الوضع النفسي والاجتماعي للعقل في الثقافة. ثم هو يصف لنا عمل الغزالي بأنه تنظير لهذا الوضع الثقافي للعقل أساسه تصور جديد للحقيقة.

وأخيرا فإن الباب الرابع يحلل الصياغة الأخيرة (الثالثة) لهذا المشكل بإرجاع الوضع الوجودي والمعرفي للعقل إلى وضعه الاجتماعي والثقافي وإلى مجراه في الثقافة. لقد بنى الغزالي نظرية هذا الوضع في الثقافة العربية. وهو ما يمكن أن نسميه ثورة الغزالي الإبستمولوجية. لم يبق العقل قوة سماوية تفعل من خارج بل بات مجرى نفسيا واجتماعيا يخضع لآليات حاولنا وصفها في ميادين ثلاثة، يدعي فيها العقل القدرة على التشريع: **ما بعد الطبيعة، والأخلاق والطبيعة**.

إن إعادة تحديد وضع العقل الذي أصبح مشكلا لوجود النقاش حول السببية (القراءتان ووضعا العقل: الباب الأول) تجد حلها (الباب الثاني) الذي، بعد التحليل (إعادة التحديد: الباب الثالث)، يتحول إلى الوضع المؤسسي للعقل (الذي كان يسمى وضعه الوجودي) ومجراه وعمله (الذي كان يسمي وضعه المعرفي) في الثقافة العربية. فوضع العقل الوجودي هو مؤسسة الاجتهاد أي ان وضعه الوجودي تحدده المؤسسة الاجتماعية الثقافية التي تحدد منزلته. أما وضعه المعرفي أي عمله وجريانه في هذه الثقافة فانه تحول إلى مجرد تجربة تقتصر على قراءة المعطى (النصي أو الطبيعي) دون أن تكون أو أن تشرع في شيء.

لقد استعملنا التقابل بين وضع العقل العربي ووضعه اليوناني التقابل الذي كان النقاش حول السببية أحد اعراضه، منهجا لإدراك معنى هذا النقاش ولدراسة

الانتقال (الذي حققه الغزالي) من العقل كمبدأ وجودي ومثال معرفي إلى الارادة في هاتين الوظيفتين. لذلك فدور الفلسفة اليونانية ووضعها يصبحان في الحضارة العربية هامين جدا ويتحتم تحديدهما بدقة حتى يتم هذا التأويل لتاريخ الفكر العربي.

فانه أولا من السخف أن نستمر في الظن أن دخول هذه الفلسفة للحضارة العربية يوافق ميلاد العقل فيها، كما يفسر تاريخ الفكر العربي حاليا. فحسب هذه النظرة، ليست الثقافة العربية ثقافة مجتمع بشري، ما دامت ينقصها العقل. وهو تصور منخرم من جهتين: فهو من جهة يدعي أن بعض الأجهزة الاجتماعية والثقافية لا نظام لها يخصها أي انها بدون وضع عقل يخصها. وهو من جهة أخرى يدعي أن بعض الأجهزة الاجتماعية والثقافية الأخرى (أو أحدها على الأقل: الجهاز اليوناني) تمثل النظام المطلق والعقل الكلي. فخرافة العقل الكلي الذي يعتبره بعضهم مطابقا لعقل ثقافة واحدة دون الثقافات الأخرى هي التي تولد هذه النظرية. لذلك تراهم يعتبرون الثقافة العربية ذات مؤلفين: العقل أو المؤلف اليوناني واللاعقل او المؤلف العربي. وما هذا بلا عقل إلا لأن الأول العقل كله.

ليس العقل إذن، هو الذي أدخل للثقافة العربية مع الفلسفة اليونانية، بل ما دخلها هو نوع معين من العقل. والسؤال هو: أي عقل هذا الذي أدخل للثقافة العربية، أو بعبارة أدق وأسلم تاريخيا، الذي وجده العصر الاسلامي من الحضارة العربية عند ميلاده كمجموعة أعراض وعوائق منهجية ونظرية وحضارية كان النص القرآني أول نقض لها (وهو ما يفسر طابعه الجدالي).

والسؤال الذي يلي السؤال الأول هو مدى انتشار هذا العقل أو التيار الفلسفي في الحضارة العربية ومغزى الحزب الذي كان يتبناه في حضارتنا؟

وأخيرا فإننا حللنا الدور السلبي الذي أدَّاه هذا التيار، اذ هو أخر الانطلاقة الجديدة التي سنتها الثقافة العربية للإنسان والتي نجد رسم رسالتها التخطيطي في ما سميناه وضع العقل العربي.

فما هو هذا العقل الذي دخل الثقافة العربية بدخول الفلسفة اليونانية؟ الاجابة شائكة. أولا لأن هذا السؤال لم يطرح من قبل على هذه الصورة: لقد سلم الجميع، دون مسألة، بالتخطيط الذي نرتاب فيه نحن هنا. ثم إن صياغة سؤالنا

تبدو شقا للشعر، عندما نفرق بين نوع من العقل والعقل. وأخيرا فإن كثيرا من المسلمات توقعنا في الخطأ فتجعلنا نتناسى بعض الحقائق التاريخية، أو، على الأقل، معانيها؛ لكن المهمة تستحق ركوب هذه المشاق.

رغم ما يبدو في ذلك من المفارقات، لم يكن الفكر اليوناني ثورة في الثقافة العربية، في عصرها الإسلامي بل إن هذا العصر هو الذي كان ثورة عليها، وبالنسبة اليها. وفعلا، ففي صورته التلفيقية وشكله التاليفي (بين الفلسفة والدين والتصوف)، كان العقل اليوناني قد غزا الشرق كله وأخضعه. ولا يمكن أن نفهم الطابع الجدالي لأغلب آيات القرآن وخاصة مقاصدها اذا لم نهتم بهذا الأمر وتجاهلنا هذه الحقيقة التاريخية. فأبعاض هذا العقل المفتتة والملفقة في تاليفات مابعدية ودينية وطوائفية (الجمعيات الفلسفية المنغلقة) عاثت في الشرق فسادا منذ الغزو المقدوني. إن الفرق الفلسفية والكلامية والنحل الدينية والفئات الصوفية والتأليفات اللفظية والفلسفات الزائفة تقدمت العصر الاسلامي من الحضارة العربية. إن الحوار بين الفكر العربي والفكر اليوناني في حالة انحطاطه وتبعثره بدأ قبل العهد الذي اعتدنا اعتباره منطلقه: هذا الحوار بدأ خلال النص القرآني. واذن فعصور الإسلام الأولى لم تكن عصور دخول الفلسفة اليونانية بل عصور التخلص منها! بل ما رجوع الثقافة العربية، في عصرها الاسلامي إلى المصادر اليونانية الأصلية إلا رد فعل على هذه الحالة المتردية التي آل اليها الفكر في الشرق آنئذ. إن حركة الترجمة كانت حركة نقد وامتحان مباشرين لما تبعثر من الفكر اليوناني. لكن هذا الاندفاع المراجع، عتمته العادات الموصوفة آنفا (والتي تقدمت على الإسلام)، فجعلت البعد المابعدي واللفظي من الفكر اليوناني يسود ويعطل البعد العقلي الإجرائي الذي يختص به الفكر العربي والذي يبرز شيئا فشيئا في هذه الحركة التخلصية.

وليس من المصادفة في شيء، أن تكون هذه الفلسفة، في شكلها التأليفي التصوفي والمابعدي اللفظي، السلاح الأهم الذي استعملته الفرق السياسية - الدينية المنتسبة إلى الثقافات المتهاوية لهد الثقافة العربية وثروتها الإسلامية، من الداخل.

فبصورته المنحطة (وهي جزء لا ينفصل من تقاليد الشرق قبل العصر الإسلامي من الثقافة العربية) أعاق الفكر اليوناني الثقافة العربية التي حاولت، بثورتها الاسلامية، اقتلاعة من الشرق. وذلك ما أدى إلى رجوع الثقافة العربية إلى معين الثقافة اليونانية الأصيل لتنقذ منه ما يمكن انقاذه مثل الرياضيات وبعض المناهج والنتائج العلمية الأخرى، رغم كون هذه الأعمال الأصلية، ذاتها، كانت تشوبها ما بعد طبيعة نفسانية قمتها ما بعد طبيعة أرسطو الكيفية التي ليست إلا منطقا لعالم نفساني (نظرية المكان الطبيعي والأسباب والعناصر الأربعة).

أربعة قرون استلزمها الانتقال الذي حققه الإسلام من العقلانية الكسلي إلى الارادية المقدامة، ليصبح مدركا لذاته واعيا بمعناه ومداه. ولم تعبر فلسفة متناسقة على هذا الوعي الا في نهاية القرن الخامس، وذلك بنقد منتظم لنظرية الوجود ونظرية المعرفة اليونانيتين، كلتيهما.

ان المعادلة (عقل: وجود) تجعل الانسان عقيما وتعوقه، اذ كل عقل خاص (أي الرأي المشترك أو الحكمة الشعبية لثقافة ما)، ظنا منه انه العقل الكلي، يدعي أنه الوجود. وبذلك ينام الإنسان على وهم امتلاك الحقيقة. وهكذا فإن الوجود يصبح مبتورا ومنحصرا في عادة إنسان وثقافة ما في عهد ما من عهودها.

من ثم، كان للانتقال الذي حققه الفكر العربي صورة تحرير الوجود والمعرفة من طرق الفكر اليوناني المسدودة. وليس فضل الثقافة العربية، خلافا لما يبدو عليه أغلب الناس، في استيعاب العقل اليوناني وتبليغه لغيرها، بل هو، جوهريا، في ثورتها التي تخصها ثم، عرضيا، في تفكيكه بنقدها إياه وبرفضها لما بعد طبيعته.

فما أن أصبح متحررا من عقل خاص (العقل اليوناني) كان يسجنه في مسبق أحكامه، حتى صار العقل تاريخيا أو اجتهادا متدرجا ومسترسلا في إدراكه للوجود. ولا يمكن، بدون فهم التاريخ على هذا النحو، أن نكنه لم كانت الثقافة العربية، في عصرها الاسلامي، ذات طابع كوني مكانيا (الجغرافيا) وزمنيا (التاريخ) في مدها لتحتل كل ما هو إنساني أيا كان مصدره. ان ضمأ الثقافة العربية واندفاعها لاكتشاف الأرض والتاريخ يترجم عنهما الانتشار المكاني والاعتناء بكل التراث الانساني، لا يمكن أن يكون لهما معنى غير هذا الذي حاولنا رسمه. وهذه الفكرة التي ولدت مفهوم الإنسانية أي الثقافة المتجاوزة

للقوميات المحدودة، والتي حاول عصر الثقافة العربية الاسلامية أن يحققها، يعبر عنها ابن خلدون بقوله: ″واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ″إني جاعل في الأرض خليفة″. (1).

ان ″الاستيلاء″، هنا، واع بنفسه، ومعترف بطبيعته الفاعلة التي تحاول السيادة على الموجود بما أسميناه الاجتهاد الشامل، أو العقل، من حيث هو المسعى الإنساني في تاريخه وثقافته.

إن انتشار الثقافة العربية لم يكن مجرد استعمار. انه اندفاع لاكتشاف الشعوب والأرض والثقافات والتراث الانساني عموما. وليس من الاتفاق، في شيء، أن تكون الظاهرة الثقافية والإنسانية، من حيث هي تاريخ، أحد اكتشافات هذه الثقافة، كما يبرز ذلك ابن خلدون في مقدمته وغيره من الجوالين الذين وضعوا أسس علم الإنسان وعلم السلالات الثقافي.

يحاول عملنا اذن، أن يثبت أنه لا يمكن أن ندرس فكر ثقافة ما دون أن نفهم وضع هذه الثقافة في التاريخ الإنساني عموما. فاذا جعلناها فترة سكون في هذا التاريخ، أصبح إمكانها ووجودها مشكلين. ولقد كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الدراسات المتعلقة بالثقافة العربية: فهي دُرست دائما حسب بعد مكاني مسطح. فلقد اعتبرت فيها الأفكار والأحداث والنظريات مجرد عرض مكاني دون زمان ولا ترتيب يخصانها. إنها لا تاريخ لها. بهذا المنظور وقع تصورها. وعلى الجملة، فإنها رؤيت مجرد مغازة لأشلاء ثقافية عرضت دون نظام. وحتى إذا ما حاول بعضهم ادخال الزمان في حكايته عنها، فقد تعلق الأمر بزمانية خارجية: انما زمانية ادخال الثقافات الأخرى وليست زمانية البناء الذاتي، إنها زمانية التعلم، لا زمانية الريادة!

دخل هذا العقل الذي أردنا تخصيصه إلى ميادين الثقافة العربية (بل، الأصح، انه كان يشغل ثقافات الشرق قبل عصرها الاسلامي) دخولا متحوزا. وإن اثره لعميق! فعلى نقيض ما يزعم **رنان**، لم يكن الفلاسفة مجرد فرقة

(1) ابن خلدون، المقدمة ص 839–840.

معزولة. بل إن فكرهم المابعدي هيمن بصورة جعلت مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي، مشكلا سياسيا ودينيا، قبل أن يصبح مشكلا نظريا. فالفكر الفلسفي، على شكل فرق صوفية وفلسفية وفكر تلفيقي، كان مهيمنا. وكل الفلاسفة، باستثناء بعض فلاسفة الغرب الاسلامي، كانوا ينتمون إلى احدى هذه الفرق بل إنه يمكن أن نجزم أن تاريخ القرون الأولى من عصر الثقافة العربية الإسلامية لم يكن تاريخ التعلم لدى اليونان بقدر ما كان تاريخ تحرير الفكر العربي من هذا الفكر بفضل وضع العقل الجديد وبفضل استئهال ما في الثقافة اليونانية من عناصر إيجابية، وذلك هو معنى هذا الانتقال الذي وصفناه، وهو انتقال عوض العقلانية المنغلقة بالإرادية المنفتحة.

وليست إشارتنا لمقالة رنان بالجدلية، بل يحتمها أمران لا بد من التعرض إليهما. الأول هو أن وضع العقل اليوناني في الثقافة العربية عصرها الإسلامي، لم يقع تحديده موضوعيا. والثاني هو أن مصير هذا العقل فيها لم يفهم ولم يدرك معناه بدقة.

وفعلا فلم يكن بوسع العرب أنفسهم ولا الأوروبيين أن يفعلوا. فالعرب في القرن التاسع عشر، وقد سلموا بكونية العقل، حاولوا في اندفاعة دفاعية، تشويه تاريخ فكرهم ليجعلوا من ثقافتنا استرسالا للثقافة اليونانية (انظر النقاش الذي دار بين عبده والأفغاني ورنان). إن ذلك لأكذب ما يكون. أما الاوروبيون فإنهم، خطأ أو كذبا متعمدا، يتغاضون عن ستة قرون من التاريخ الإنساني فيحاولون ربط حضارتهم مباشرة بالحضارة اليونانية.

وعلى الجملة، فإن تاريخ مناهج الإنسانية في وضع المشاكل النظرية والعملية ومعالجتها وحلها، زيفوه بقصد أو بغير قصد. ومهما كانت عبقرية الخوف الغربي من العرب فانه يستحيل سد هوة القرون الستة إذا لم يقرأ للعرب الحساب الذي لهم.

وما كنا لنتكلم في هذا التزييف، لو لم يكن بيان مشروعية منهجنا همنا الأول. فهذا النهج يكمن في البحث عن جذوز عمل الغزالي النقدي ضمن المشكل الذي يطرحه وضع العقل (وهو مشكل ينتج عن دخول عقل معين العقل اليوناني – في الثقافة العربية) وضمن الحل الذي قدمه لهذا المشكل. وهذا الحل

ليس الا القراءة المنظرة لوضع العقل المؤسسي والجرياني في الثقافة العربية في عهدها الإسلامي. ليس اقدامنا إذن، على دغدغة هذه الأحكام المسبقة على الثقافة العربية لنية جدالية أو لهم دفاعي. لكننا، مع بيان مشروعية منهجنا، وضعنا ما يتلو تحت النور: لا تتمثل ثورة الثقافة العربية، في عصرها الإسلامي، في استيعاب الفكر اليوناني ونشره، بل هي تتمثل في وضع العقل الذي يخصها وهو الذي يقابل الوضع اليوناني، وكذلك تجاوزها للعقل اليوناني بموقفها الدفاعي بدءًا والنقدي ختاما.

كيف أولجنا منهجنا هذا الوحل؟ لا بد من ختم هذا العمل بكلمة حول هذا المنهج الملتوي. إن مشكل السببية عند الغزالي يبدو قد ذهب بنا مذهبا شاسعا بعده. ومنهجنا يبدو مسؤولا عن ذلك. فعوض دراسة هذه المسألة مباشرة عند الغزالي اخترنا هنداما معقدا كاد البناء وراءه أن يغيب وأن يتبخر. لكن، الواقع أن منهجنا، اخلاصا للموضوع، ارتدى بنية الموضوع نفسه. فالنقاش حول السببية حدد المشكل العام (مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي) الذي يطفو عليه مشكل السببية. وهذا المشكل الأخير الذي اخترناه مسلك تناول، هو نفسه، ذلك المشكل يعرض في صورته.

وما يبين ترتيب الأشياء هذا هو التفاهم وعدمه بين الحزبين المتقابلين. وهذا التقابل بين الحزبين يبرز خلفهما البسيطة التي يقف عليها كل منهما ويقوم بها تصوره السببي. ولقد سمينا هاتين البسيطتين وضع العقل عند اليونان ووضعه عند العرب. وليست عبارة "**وضع العقل**" لتعني عقلية أو روحا، بل هي تشير إلى نظامين ثقافيين مختلفين، حيث يقع تحديد وضع العقل مؤسسيا وتحديد جريانه واقعيا في الوجود الموضوعي للمجتمع وفي نظام الثقافة، وليس في روح أو عقلية ما.

ان الحقيقة المطلقة، في الثقافة ذات السلطة الروحية أو ذات العقل الذي مداه مابعدي، تعلمها تلك السلطة أو ذلك العقل، فلا يتصور للاجتهاد وجود أو معنى. وحيث تقوم هذه المؤسسة مؤسسة الاجتهاد مقام السلطة الروحية دون مزاعمها، تصبح الحقيقة المطلقة أمرا يتجاوز البشر، وهي ما يجب عليهم غزوه بمجهود جماعي وتاريخي. وليس من محض الاتفاق أن تكون الأحزاب الثلاثة

(الفلاسفة، المتصوفة، الشيعة) التي تريد تكوين سلطة روحية (الفيلسوف - الملك، القطب، الإمام) تعتقد بوجود حقيقة مطلقة كلية وواحدة وتعارض مؤسسة الاجتهاد ومبدأها أي فلسفة الخطأ التي وصفناها (الفصل الثاني الباب الرابع). ان الاجماع والاجتهاد وفلسفة الخطأ وعصمة الأمة تمثل الأركان المؤسسية الأربعة التي تحدد وضع العقل الوجودي والمعرفي في الحضارة العربية في عصرها الإسلامي.

يبدو أن عيبا آخر يشوب منهجنا: فانه يبدو قد أحال الدراسة الى مدح الثقافة العربية؛ ومن ثم فهي دراسة لا تخرج عن الدراسات الدفاعية أو المتغنية بالماضي. لكن هل من المدح أن نقول، على عكس ما يرى الكثير إلى حد الآن، أن الفكر العربي الحقيقي ليس امتدادا للفكر اليوناني الذي قد يكون ثمرته بل هو يقابله مطلق المقابلة؟ وهل من المدح في شيء أن تقول ان هذه الثقافة قد كبت تحت وطاة الأشياء الثقافية اليونانية؟ وأخيرا ما المديح في إبرازنا طابع "فقدان العمود الفقري" الذي تمتاز به المؤسسات العربية في العصر الاسلامي لم يكن في الإمكان أن تتجسد في تعين حقيقي؟ إن الاجتهاد والإجماع لم يتحولا الى مؤسستين قائمتين قياما يمكن أن يصمد على كر الزمان. وهو، عندي، أهم داء أدى هذه الثقافة إلى نحبها!

لا نهدف إذن الى الدفاع عن ثقافتنا أو إلى التغني بماضيها. كل ما في الأمر أننا أردنا أن نبين أن هذه الثقافة وهذا الماضي يختلفان اختلافا مطلقا عما ظنا عظيمين به. بل إن عظمتهما تكمن في ذاتهما ووجودهما الذي يخصهما. وهو ما حاولنا وصفه بكل مزاياه وعيوبه. وهذا الوجود بما له وربما ما عليه لم يتات عن عبقرية قومية أو عن روح سلالية، فنتباهى به. بل إن الثقافة العربية تقدح في كل ما هو قومي بالمعنى السلالي ولا تعترف إلا بالانسان من حيث هو مؤمن أو شاهد على وجود الحقيقة وله.

لكن لا شيء يمنعنا، في هذه الخاتمة، أن نتساءل عن هذا **الطابع اللافقري** الذي اختصت به مؤسسات الثقافة العربية في عهدها الإسلامي، وهي خاصية تفسر مشاكل عديدة من مشاكل تاريخنا، بل تهم مباشرة هذا التاريخ من حيث هو يفعل في حاضرنا ومستقبلنا؟ فلنحاول فهمها في سياق قرائتنا لنظام هذه الثقافة الخفي. وسندرسه على انفراد.

فلا يخلو الأمر من إحدى خليتين: **اما أن النبي محمدا (صلعم) كان مطلق الجهل في السياسة والاجتماع، إذ انه، حال وفاته، ترك الدولة دون مؤسسات متجسدة، أو إنه كان المعلن المطلق عن عهد آخر بتركه هذه المؤسسات غير متجسدة مع تحديده قواعد عملها.**

لو حاولنا تجسيد مؤسسة الإجماع اجتماعيا وسياسيا – وهي قمة الاجتهاد – لصار هذا المجلس المشرع سلطة روحية، وعندئذ تؤول ثورته، التي تكمن في تحرير اللامتناهي، إلى سجنه في متناه معين (المجلس). إن حل هذا المشكل كان يبدو مستحيلا، نظريا وعمليا. لكن محمدا (صلعم) وجد الحل الذي يوافق خليتينا السابقتين: الأمة كلها هي التي تشرع (العصمة للأمة وليس لسلطة ما). والحقيقة من حيث هي إرادة الأمة هي الحقيقة بما هي إنسانية تاريخية، أو من حيث هي ديموقراطية مباشرة ومطلقة. إن بعضهم سيزعم أن ما ذلك ما هو الا روح العرب الفوضوي. فليكن. ولكنها تلك هي الثورة التي حاولنا وصفها.

نقد الميتافيزيقا
بين الغزالي و ابن رشد

هل تقبل الميتافيزيقا أن تكون علما صارم الدقة ؟ كتابان عربيان يحاول صاحباهما علاج هذه المسألة هما: تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد. ودحض ابن رشد لجواب الغزالي السلبي يكشف لنا عن ثورة فلسفية حدثت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي والإنساني.

فنظرة الغزالي الجديدة للمعرفة العلمية تستثني كل إمكانية لنسبة منزلة علمية إلى الميتافيزيقا. وأساس هذه النظرة التي أنتجت قفزة إبستمولوجية فريدة ليس هو إلا نفي الضرورة السببية.

Is Metaphysics possible as a rigorous science ? Two Arabic books address this philosophical problem: *Tahafut al Falasifah* by Ghazali and *Tahafut al Tahafut* by Averroes. The averroist refutation of Ghazali's negative answer unveils a philosophical revolution.

Ghazali's new vision of scientific knowledge excludes any scientific status to Metaphysics. The underpinning of this epistemological shift is the negation of causality.

ISBN: 978-9973-889-39-3

2000000000329